FONDO PROVINCIA
NAZIONALE
B. Prov.
X
244
NAPOLI
BIBLIOTECA
VITT. EM. III

BIBLIOTECA PROVINCIALE
Armadio
Palchetto
Num.° d' ordine

B-Prov.
I
244-45

Pantschatantra.

Erster Theil.

Digitized by Google

64 3054

Pantschatantra:

Fünf Bücher

indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen.

Aus dem Sanskrit übersetzt

mit Einleitung und Anmerkungen

von

Theodor Benfey.

Erster Theil.

Einleitung: Ueber das indische Grundwerk und dessen Ausflüsse, sowie über die Quellen und Verbreitung des Inhalts derselben.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1859.

BIBLIOTECA NAZIONALE "VITTORIO EMANUELE III" NAPOLI

Der hohen

Königlich Bayerischen

Akademie der Wissenschaften

zu ihrem hundertjährigen Jubiläum

ehrfurchtsvoll gewidmet

von

Theodor Benfey,
auswärtigem Mitglied derselben.

BIBLIOTECA PROVINCIALE
DI
NAPOLI

Vorrede.

Die beiden Theile, aus welchen dieſes Werk beſteht, gehören aufs engſte zuſammen. Die Einleitung, in welcher, mit überaus wenigen Ausnahmen, jeder Paragraph eine in ſich abgeſchloſſene kleinere oder größere Monographie iſt, bildet gewiſſermaßen einen fortlaufenden Commentar zu dem Inhalt des Pantſchatantra und der hiſtoriſch mit ihm zuſammenhängenden Bücher. Ich erlaube mir deshalb den Leſer, welchem etwas daran liegt, mehr als blos den Inhalt des Pantſchatantra kennen zu lernen, zu bitten, die Lectüre beider Theile ſo einzurichten, daß er die der Einleitung mit der des Stoffes, auf welchen ſie ſich bezieht, verbindet. Ich verkenne zwar keineswegs, daß dieſer Wunſch, eine nicht unbeträchtliche Einleitung durchzunehmen, um den Charakter eines Werkes kennen zu lernen, von dem man bisjetzt vielleicht kaum den Namen erfahren hat, eine kühne Zumuthung bildet. Allein dieſer Charakter iſt derart, daß ſich dieſer Anſpruch — ſo ungebührlich er auf den erſten Anblick ſcheinen möchte — nicht umgehen und auf jeden Fall entſchuldigen läßt.

Das Werk iſt ein culturhiſtoriſch ſehr bedeutendes und ſpielte mehrere Jahrhunderte hindurch — obgleich ſein Andenken ſpäter wieder faſt ganz verdrängt ward — ſogar ſchon in Europa eine ſehr wichtige Rolle. Eine treffliche deutſche Ueberſetzung (vg'. §. 3, S. 15), welche unter den Auſpicien des für ſeine Zeit ſehr

gebildeten und Bildung liebenden Grafen Eberhard von Würtemberg im letzten Viertel des 15. Jahrhunderts abgefaßt ward, gehört zu den ersten Erzeugnissen der deutschen Presse, ist — obgleich leider in sehr schlechten Abdrücken (s. S. 16) — mehrere Jahrhunderte hindurch vielfach wieder aufgelegt, und war zugleich von wesentlichem Einfluß auf die spanische Uebersetzung, aus welcher die italienische geflossen ist, auf der dann die französische und englische beruht. So war es wesentlich deutsche Anerkennung und deutsche Thätigkeit, denen dies Werk seine ältere Verbreitung in Europa verdankte und ich glaube hoffen zu dürfen, daß die deutsche Uebersetzung — aus derjenigen Sprache, in welcher es ursprünglich abgefaßt ward —, die ich im zweiten Bande folgen lasse, dazu beitragen wird, sein Andenken in weitern Kreisen wieder aufzufrischen.

Allein in der jetzigen Zeit und bei dem heutigen Stand der Wissenschaft ist es bei einem so bedeutenden Werk nicht verstattet, sich wie im 15. Jahrhundert mit einer bloßen Uebersetzung desselben zu begnügen. Es schien mir alles, was sich in Bezug auf Entstehung desselben, seine Geschichte in und außer Indien, die Quellen und die Verbreitung seines Inhalts u. s. w. mit mehr oder weniger Sicherheit erkennen ließ, Aufmerksamkeit zu verdienen und ich habe mich bemüht, alles was meine Kräfte und meine Hülfsmittel mir in dieser Beziehung zu leisten verstatteten, in der Einleitung niederzulegen. Die Natur des Werkes brachte es aber mit sich, daß sich alle diese Untersuchungen am besten bei Verfolgung seines Inhalts führen ließen; hätte ich eine andere Methode gewählt — etwa sie unter die verschiedenen Gesichtspunkte zu vertheilen, deren Feststellung erstrebt werden sollte — so würde ich es nicht haben vermeiden können, mich entweder vielfacher Wiederholungen schuldig zu machen, oder stete Verweisungen von einer Stelle zur andern anwenden zu müssen, von denen es sehr zweifelhaft ist, ob sie der Leser verglichen haben würde. Ich habe daher eine Form der Darstellung vorgezogen, welche

zugleich den Vortheil darbietet, dem Gelehrten die Möglichkeit an die Hand zu geben, sich über die Gründe und den Grad der Sicherheit der hier gebotenen Resultate genau zu unterrichten, ohne denjenigen, welcher nicht blos die gelehrte Seite im Auge hat, zu sehr zurückzuschrecken.

Doch halte ich es in Rücksicht sowol auf die eine als die andere Klasse der Leser für angemessen, die Gesichtspunkte, unter welchen das Werk in der Einleitung betrachtet ist, sowie einige der allgemeineren Resultate, zu denen ich gelangt bin, hier in der Vorrede kurz zusammenzufassen. Dabei muß ich aber bemerken, daß, wie sich von selbst versteht, nicht alle Resultate gleich sicher, oder auch nur gleich wahrscheinlich sind und eine genaue Prüfung des Grades ihrer Berechtigung nur durch Prüfung der Einleitung selbst möglich ist, sodaß also diese Zusammenfassung wesentlich nur dazu dienen kann, dem Leser anzudeuten, worauf er bei der Lectüre seine Aufmerksamkeit vorzugsweise richten möge.

Zunächst kommt Entstehung, alter Umfang, Gestalt, Zweck und Titel des Werks in Betracht.

Die Entstehung betreffend, so würde Zeit und Autor zu bestimmen sein. Allein, wie bei so sehr vielen Werken der Sanskrit-Literatur, ist das letztere gar nicht möglich (s. §. 6, S. 29); das erstere nur innerhalb sehr weitschichtiger Grenzen. Bezüglich der untern läßt sich mit Gewißheit nur sagen, daß das Werk schon vor Khosru Anuschirvan, also etwa vor oder im Anfang des sechsten Jahrhunderts nach Chr. bestand (s. §. 3, S. 6). Zwar wird ein Theil desselben schon in Pânini's Grammatik (s. §. 137, S. 336) erwähnt, allein diese Erwähnung gewährt fast gar kein Moment zu einer sichern Zeitbestimmung. Denn wenn auch dieser Theil schon zu Pânini's Zeit existirt hätte, so folgt daraus doch nicht, daß das ganze Werk damals schon bestanden habe, da die einzelnen Theile desselben in keinem so engen Zusammenhang miteinander stehen, daß daraus auf eine gleichzeitige Entstehung derselben

geschlossen werden müßte. Allein bei der Art, wie die unter Pânini's Namen existirende Grammatik höchst wahrscheinlich entstanden ist, folgt aus dem Vorkommen des Titels — obgleich in etwas abweichender Form (s. §. 137) — keineswegs, daß der damit bezeichnete Abschnitt dem Pânini selbst schon bekannt gewesen sei. Man kann nichts weiter daraus schließen, als daß er schon vor derjenigen abschließenden Redaction dieser Grammatik bekannt war, in deren Form sie auf uns gekommen ist. Wann aber dieser Abschluß stattfand, ist ebenso wenig mit Sicherheit zu ermitteln. Aber wenn auch die Anführung dieses Titels schon von Pânini selbst herrührte, würde sogar daraus für die Zeitbestimmung dieses Abschnitts nur wenig Sicheres folgen. Denn das Zeitalter des Pânini gehört ebenfalls zu den noch sehr zweifelhaften Gegenständen der indischen Literaturgeschichte und wir können mit Sicherheit kaum mehr behaupten, als daß er schon vor Chr. gelebt habe (vgl. jedoch Böhtlingk, Vorrede zu Pânini, II, IX fg. und den tibetischen Geschichtschreiber Târanâtha bei Wassiljew: Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur (russisch), S. 47, Stan. Julien, Mémoires sur les contrées occidentales etc., trad. du Chinois, I, 125).

Die obere Grenze ergibt sich aus dem Umstand, daß eine verhältnißmäßig so beträchtliche Anzahl der Fabeln, welche im Pantschatantra vorkommen — selbst ein sehr wesentliches Moment des Rahmens des dritten Buches (vgl. §. 141) [1] — aus äsopischen stammen. Demgemäß bestand vor Abfassung desselben eine ziemlich umfassende Bekanntschaft mit griechischen Fabeln; diese läßt sich aber nicht vor der Zeit voraussetzen, in welcher die Inder in dauerndere Berührung mit den Grie-

[1] Ich halte mich jetzt überzeugt, daß der Rahmen des ersten Buches (§. 22) aus dessen Prototyp (s. §. 78) hervorgegangen ist. Dieses beruht aber auf einer griechischen Fabel (a. a. O.), folglich in letzter Instanz auch jener Rahmen.

chen geriethen, d. h. der der griechischen Königreiche neben und in Indien, etwa im zweiten Jahrhundert vor Chr.

Als Grenzen der Entstehung des Werkes haben wir also etwa das zweite Jahrhundert vor Chr. und das sechste nach Chr., eine Bestimmung, welche so weitschichtig ist, daß sie fast kaum noch für eine solche gelten kann. Eine genauere wird vielleicht möglich werden, wenn es gelingt, die Zeit derjenigen Schriften zu fixiren, aus denen die Partien des Pantschatantra entlehnt sind, welche ins Chinesische übersetzt sind (vgl. S. XII und Nachträge). Denn es sprechen bedeutende Gründe dafür, daß sie jünger sind als das Grundwerk, aus welchem das Pantschatantra stammt.

Wenn wir aber weder über den Autor noch die Entstehungszeit des Werkes bisjetzt eine sichere Nachweisung zu geben vermögen, so erhalten wir dagegen, wie mir scheint, keinen unbedeutenden Ersatz dafür dadurch, daß sich mit unzweifelhafter Gewißheit herausstellte, daß es ein ursprünglich buddhistisches Werk war. Dies folgte insbesondere aus dem §. 225 besprochenen Kapitel.[1]) Doch deutete darauf auch schon die verhältnißmäßig höchst beträchtliche Menge von Fabeln und Erzählungen desselben, welche sich auch in buddhistischen Schriften nachweisen ließ. Gerade die Menge[2]), sowie das Verhältniß ihrer Darstellung in unserm Werk zu der in den buddhistischen Schriften erscheinenden, bewegt, ja nöthigt zu der Annahme, daß die letztern die Quelle waren, aus der

---

[1]) Zu S. 593, Z. 4 v. u. vgl. man jetzt noch Wassiljew, Der Buddhismus, seine Dogmen, Geschichte und Literatur (russisch), S. 115.

[2]) Seitdem die Einleitung geschrieben ist, hat die Anzahl dieser Nachweisungen noch zugenommen, vgl. die Nachträge zu §. 22, S. 92; — zu §. 39, S. 127; — zu §. 61, S. 180; — zu §. 84, S. 240; — zu §. 104, S. 288; — zu §. 113, S. 305; — zu §. 125, S. 319; — zu §. 128, S. 321; — zu §. 136. 137, S. 335 fg.; — zu §. 141, S. 347; — zu §. 159, S. 380; — zu §. 188, S. 462; — zu §. 201, S. 479; zu §. 204, S. 488; — zu §. 209, S. 499; — zu §. 210, S. 591.

unſer Werk im buddhiſtiſchen Literaturkreiſe hervorging. Keine unbedeutende Unterſtützung erhält dieſe Annahme dadurch, daß wir aus den ganz, theilweiſe oder auszugsweiſe bekannten Werken des Buddhismus erſehen, daß dieſer ganz vorzugsweiſe ein Freund von Fabeln, Parabeln, Legenden und dem ähnlichen war (vgl. auch Waſſiljew, Der Buddhismus u. ſ. w., S. 116 und ſonſt), und dafür haben wir erſt in allerneueſter Zeit eine treffliche Beſtätigung durch die glänzende Entdeckung des großen Sinologen Stan. Julien erhalten, welcher in zwei chineſiſchen Encyklopädien, deren ältere im Jahre 668 vollendet ward, eine große Anzahl indiſcher Fabeln in chineſiſcher Ueberſetzung aufgefunden hat (vgl. Mémoires sur les contrées occidentales, trad. du Sanscrit en Chinois, en l'an 648, par Hiouen Thsang et du Chinois en Français par Stan. Julien, T. II, Préface XVI, XVII). Von der Vorliebe der Buddhiſten für derartige Compoſitionen kann man ſich dadurch einen Begriff machen, daß die eine dieſer Encyklopädien 202 buddhiſtiſche Werke citirt, aus denen ſie geſchöpft hat. Eines genauern Eingehens auf dieſe Entdeckung kann ich mich hier um ſo mehr enthalten, da Stan. Julien ſich durch die Bitten vieler Gelehrten, welche von verſchiedenen Geſichtspunkten aus den lebhafteſten Antheil an ihr nehmen, hat bewegen laſſen, eine Probe derſelben zu veröffentlichen; dieſe wird wol noch vor der Publikation meiner Arbeit in den Händen aller derjenigen ſein, die ſich dafür intereſſiren und alles, was für die Würdigung derſelben von Wichtigkeit iſt, viel klarer und beſſer mittheilen, als ich es — trotz der gütigen Briefe, in denen mich mein berühmter Freund von dieſer Entdeckung und allen Einzelheiten derſelben unterrichtet hat — zu thun vermöchte. Für uns erhält dieſe Sammlung einen noch um ſo größern Werth, da ſie gerade zu unſerm Pantſchatantra in ſehr naher Beziehung ſteht und mehrere Partien enthält, die ſich zum Theil in buddhiſtiſchen Schriften bisher nicht nachweiſen ließen (vgl. Nachträge).

Der Beweis, daß unſer Werk aus dem buddhiſtiſchen Culturkreis hervorging, iſt von zwei Seiten von Bedeutung, einmal, was wir hier nicht weiter urgiren wollen, für die Geſchichte des Werkes ſelbſt, dann aber auch, was von größerer Wichtigkeit, für die Charakteriſtik des Buddhismus. Wir dürfen darin ein Zeugniß mehr für das literariſche Beſtreben des Buddhismus erkennen, welchem ich ſchon in meinem 1840 erſchienenen Artikel „Indien" (in Erſch und Gruber's Encyklopädie der Wiſſenſchaften und Künſte, II. Sect., Bd. XVII, insbeſondere S. 255 und 277) die bedeutendſte Stelle in der wiſſenſchaftlichen und überhaupt geiſtigen Entwickelung des indiſchen Lebens einräumen zu dürfen mich für befugt hielt. Dieſe Anſicht hat ſeitdem von Jahr zu Jahr neue Beſtätigungen erhalten, welche ich an einem andern Orte zuſammenzuſtellen und damit zu beweiſen hoffe, daß die Blüte des geiſtigen Lebens der Inder — mag ſie ihren Ausdruck in brahmaniſchen oder buddhiſtiſchen Erzeugniſſen finden — weſentlich vom Buddhismus ausging und mit der Blüte deſſelben — etwa vom 3. Jahrhundert vor Chr. bis zu dem 6. oder 7. nach Chr. — zuſammenfällt.[1]) Mit dem vom Buddhismus angeblich ſchon in ſeiner älteſten Zeit ausgeſprochenem Princip „daß nur die Lehre des Buddha wahr ſei, welche der geſunden Vernunft nicht widerſpricht" (Waſſiljew, Der Buddhismus u. ſ. w., S. 68) war, wie wir ſagen würden, die Auto-

[1]) Beiläufig bemerke ich, daß ich viele Gründe habe zu vermuthen, daß auch einer der glänzendſten Punkte der indiſchen Geiſtesentwickelung — die Grammatik — eine buddhiſtiſche Schöpfung iſt. Ich wurde zuerſt darauf aufmerkſam durch die Lectüre der zwei erſchienenen Hefte des Lalitavistara, in denen eine verhältnißmäßig ſchon ſo beträchtliche Menge von Wörtern vorkommt, die bei Pânini beſonders beachtet werden; auch die Regel über shaṇṇagarî (Vârt. VIII, 4, 42) erweiſt ſich jetzt als im Zuſammenhang mit dem Buddhismus ſtehend (ſ. Waſſiljew, S. 231). Daß Vararutſchi ein Buddhiſt war, wird durch die Mittheilungen bei Waſſiljew überaus wahrſcheinlich.

nomie des menschlichen Geistes factisch anerkannt, alle Vermittelung zwischen den Gebieten des Nichtwissens und Wissens seiner Controle anheimgestellt und mochte die Vernunft, welche als letzte Appellationsinstanz eingesetzt war, in Wirklichkeit auch zunächst keine ganz gesunde sein, so war doch der Weg gewiesen, auf welchem sie sich — unter günstigeren Umständen — von ihren Schwächen anfangen konnte zu befreien. Daß neben dem strengsten wissenschaftlichen Ernst — dessen, wenn auch bisweilen barocke, doch nach tiefster Gründlichkeit strebende und der höchsten Achtung werthe Arbeiten wir jetzt in den philosophischen Bestrebungen des Buddhismus würdigen zu lernen beginnen — auch die muntern Scherze leichter, selbst leichtfertiger, Poesie und Unterhaltung (ganz im Gegensatz zu der gewöhnlichen Ansicht vom Buddhismus) die Heiterkeit des Lebens bewahrten, zeigt uns die in unserm Werk herrschende Darstellungsweise und noch mehr der höchst wahrscheinlich ebenfalls buddhistische Ursprung der bis jetzt bekannten übrigen indischen Erzählungssammlungen (vgl. S. 23 fg., und genauer wenn ich im Fortgang meiner Untersuchungen zu ihnen speciell gelangen werde [1]).

Was den Umfang des Werkes betrifft, so ergab sich, daß es ursprünglich nicht wie das jetzige Sanskritwerk aus fünf Büchern bestand, sondern höchst wahrscheinlich aus 12, vielleicht nur 11, oder — jedoch minder wahrscheinlich —

---

[1]) Beiläufig bemerke ich schon hier, daß Stan. Julien's glänzende Entdeckung auch für den von mir in den Mélanges asiatiques, III, 188 fg. behaupteten buddhistischen Ursprung des Sindabad (Siddhapati) ein neues Moment geliefert hat. Die — auch in der Einleitung S. 225 erwähnte — im Sindabadkreise erscheinende Fabel vom Fuchs findet sich nämlich ebenfalls unter den Proben der ins Chinesische übersetzten buddhistischen Fabeln, in Les Avadânas, I, S. 101—104 — vgl. auch Einleitung, S. 173 über die „diebische Elster", und S. 190 die Fabel, welche im südlichen (Dubois') Pantschatantra und dem Sindabadkreise zugleich erscheint, sowie die andern der Art.

13 Abſchnitten, nämlich 5, welche den jetzigen fünf Büchern des Sanskrittextes, dem 5., 7., 8., 9. und 10. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion des Kalîlah und Dimnah entſprachen und ſicherlich noch 6, dem 11. (§. 219), 12. (§. 221), 13. (§. 223), 14. (§. 225), 17. (§. 231, vgl. §. 69—71), und 18. (§. 232, vgl. §. 101—106) des Kalîlah und Dimnah entſprechend, wahrſcheinlich endlich noch einem, welcher in dem 15. (§. 229) Kapitel dieſes Werkes widergeſpiegelt wird, ſchwerlich aber noch einem, welcher deſſen 16. Kapitel (§. 230) gleich geweſen wäre.

Die urſprüngliche Geſtalt dieſer Abſchnitte ergab ſich als ſehr verſchieden von derjenigen, welche uns in dem heutigen Pantſchatantra entgegentritt. Dieſe machten ſicherlich nicht den Eindruck einer bloßen Sammlung von Fabeln und Erzählungen, wie die heutigen Bücher des Pantſchatantra, ſondern hatten zuerſt ſämmtlich wol nur diejenige Geſtalt, welche in dem 11., 12. und 13. Kapitel des Kalîlah und Dimnah und den ihnen entſprechenden Abſchnitten des Mahâbhârata (§. 219—223) erſcheint, d. h. ſie ſetzten unter der Hülle einer Fabel eine Lehre der nîti auseinander. Nîti bedeutet zwar eigentlich überhaupt „richtige Art ſich zu betragen", „Moral, Lebensklugheit", allein die Werke, welche die Regeln derſelben enthielten und an denen die indiſche Literatur ſo reich war und theilweiſe noch iſt, ſcheinen vorzugsweiſe zum Gebrauch für Prinzen und Könige ausgearbeitet zu ſein und in Folge davon iſt nîtiçâstra „Lehrbuch der nîti" weſentlich identiſch mit „Regierungskunſt" und begreift vorzugsweiſe die Lehre über diejenigen Gegenſtände, welche für Regierende — Könige und auch Miniſter [1]) — von Bedeutung ſind. Dies ergibt ſich insbeſondere aus dem Kâmandakîya Nîtisâra [2]),

[1]) Letztere in unſerm Pantſchatantra (Koſ. Text, S. 13, 6 fg., Ueberſetzung, Bd. II, S. 12, Z. 24 fg.), wo nîtiçâstra mit sevâdharma „Kunſt einem Fürſten zu dienen" gleich geſetzt wird.

[2]) Bezüglich des Kâmandakîya Nîtisâra erlaube ich mir beiläufig

„die von Kamandaka herrührende Essenz der niti", deren Inhalt wesentlich als „Regierungskunst", „Politik" bezeichnet werden kann; ebenso auch aus dem Çabdakalpadruma unter dem Worte niti, wo es ebenfalls mit râjaçâstra „Handbuch der Könige" identificirt erscheint.

Hieraus scheint sich mir auch der Zweck des ursprünglichen Buches zu ergeben; es war, wie wir sagen würden, ein „Fürstenspiegel". Daß man für ihn gerade diese Form wählte, wird seine Veranlassung in der orientalischen Sitte gefunden haben: Lehren in die Hülle von Fabeln zu kleiden, zu welcher der Despotismus des Orients gerade vor Königen nicht selten in Wirklichkeit rathen mochte (vgl. auch Kathâsaritsâgara, II, 10, 2 fg.).

Ist meine Annahme bezüglich des ursprünglichen Zwecks richtig, so ist mir jetzt nicht unwahrscheinlich, daß der S. 36 erwähnte, am Schluß des Werkes (auch bei Kosegarten) erscheinende Titel nîtiçâstra, welcher in der Schlußstrophe bei Kosegarten nripanîtiçâstra „Handbuch der niti für Fürsten" lautet, wirklich der des alten Werkes gewesen sei. Ja, da, wie die Untersuchungen ergaben, die hebräische Uebersetzung der treueste Repräsentant der arabischen Bearbeitung ist, darf man vielleicht sogar vermuthen, daß dieser Titel zur Zeit des Uebergangs unsers Werkes nach Persien mit hinübergenommen sei. Denn die lateinische Uebersetzung, welche infolge des Verlustes des Anfangs der hebräischen an deren Stelle tritt, hat als Titel: Directorium humanae vitae, worin Directorium in der That wie eine wörtliche Uebersetzung von niti, welches eigentlich „Führung" bedeutet, aussieht; ich

---

die Bemerkung, daß von den zahlreichen Stellen desselben, welche in unserm Pantschatantra erscheinen, keine in der arabischen Bearbeitung reflectirt wird, er also — wenigstens wahrscheinlich — jünger als das 6. Jahrhundert — die Zeit des Ueberganges unsers Werkes nach Persien — ist.

will nun zwar nicht unbemerkt lassen, daß weiterhin der Name des Buches zweimal Kelile et Dimne genannt wird (zu Anfang des Prologus a, 1 und in der Notiz a, 4, a); allein dafür, daß jene Bezeichnung nicht willkürlich — weder von Johann von Capua, noch dem hebräischen Uebersetzer — hinzugefügt sei, spricht nicht blos der Umstand, daß wir überhaupt in unsern Untersuchungen erkannt haben, daß sich diese beiden Uebersetzer fast gar keine Umänderungen erlaubt haben, sondern außerdem auch, daß die viel freiere griechische Uebersetzung von Simeon-Seth gleich zu Anfang der Prolegomena (p. 1 der S. 9, Anm. 1. citirten upsaler Ausgabe) etwas Aehnliches enthält, nämlich Χοσρόης — μαθὼν περί τινος βιβλίου ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Ἰνδῶν ἔχοντος μύθους ὠφελίμους πᾶσιν ἀνθρώποις τοῖς ἐν βίῳ διατρίβουσι, dann aber ebenfalls Κελιλε καὶ Διμνε zweimal als Namen angibt.

Weiter kam die Geschichte des Werkes in Betracht. Bei dem Dunkel, in welchem bisjetzt fast die ganze Geschichte der indischen Literatur begraben liegt, ist eine zusammenhängende Geschichte unsers Werkes natürlich nicht möglich, allein die Differenzen der verschiedenen Ausflüsse desselben führten dennoch in dieser Beziehung zu mehreren mehr oder weniger sichern oder wahrscheinlichen Folgerungen.

Zur Zeit des Uebergangs desselben nach Persien hatte sich die Gestalt, welche sich als ursprüngliche vermuthen läßt, in Bezug auf die drei ersten Bücher bedeutend geändert. Die drei Fabeln: „Löwe, Stier und die beiden Schakale", „Krähe, Maus, Schildkröte und Gazelle", „Eulen und Krähen", welche ihren Hauptinhalt bilden und — nach meiner Vermuthung — einst, ähnlich wie im 11., 12. und 13. Kapitel der arabischen Bearbeitung, ohne weitere Einschachtelungen zur Veranschaulichung ihrer Lehren dienten, sind schon durch eine beträchtliche Anzahl von eingeschachtelten Fabeln gespalten, sodaß die Hauptfabeln fast schon zum bloßen Rahmen herabgesunken sind. In viel geringerem Maße war dies im vierten und fünften Buch geschehen.

Es ist höchst wahrscheinlich, ja kaum zu bezweifeln, daß das indische Werk in seinen 12 (vielleicht nur 11, schwerlich 13) Abschnitten, so treu als dem Uebersetzer möglich war, in das Pehlewi übertragen ward. Die daraus hervorgegangenen Ausflüsse aber schließen sich an ihr Original viel treuer als die indischen Ausflüsse an das indische Grundwerk, sodaß jene uns als ein bei weitem zuverlässigerer Spiegel dieses Grundwerkes entgegentreten als diese.

Ein Hauptunterschied der indischen Ausflüsse besteht darin, daß von dem Gesammtwerke — man kann bisjetzt nicht mit Sicherheit bestimmen zu welcher Zeit — die fünf ersten Bücher abgeschieden wurden und ein besonderes Werk bildeten, welches seitdem den jetzigen Namen Pantschatantra „die fünf Bücher" führen mochte. Infolge dieser Abtrennung verloren die Abschnitte, welche früher zu dem Werke gehört hatten, ihren Zusammenhang damit; zwei scheinen in der indischen Literatur ganz verloren gegangen zu sein (das 14. Kap. [§. 225] der arabischen Bearbeitung, und das 15. [§. 230]), drei retteten sich in das Mahâbhârata (das 11. [§. 219], 12. [§. 221], und 13. Kap. [§. 223]), und nur zwei geriethen wieder — aber sicher viel später — in einer oder einigen Recensionen, in das Pantschatantra selbst, jedoch an eine ganz andere Stelle, nämlich in das erste Buch (das 17. [§. 231 und §. 69—71] und das 18. Kap. [§. 232 und §. 101—106]). Die so abgetrennten fünf ersten Bücher gestalteten sich weiter alsdann auch im Innern vielfach um; doch verhältnißmäßig erst in später Zeit. Denn der Auszug der drei ersten Bücher, welcher sich in Somadeva's Kathâ-Sarit-Sâgara findet (§. 4, S. 18) zeigt uns, daß diese im Anfang des 12. Jahrhunderts noch wesentlich dieselbe Gestalt hatten, wie zur Zeit ihres Uebergangs nach Persien, und dasselbe läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit auch von dem vierten und fünften vermuthen (s. §. 170). Ob damals die übrigen sieben (oder sechs) Abtheilungen mit diesen fünf noch verbunden waren, läßt sich

mit Bestimmtheit weder verneinen noch bejahen. Zu der Zeit dagegen, als der Hitopadesa mit Hülfe unsers Werkes gestaltet ward (§. 3, S. 18), hieß dieses schon Pantschatantra (§. 6, S. 35), bestand also nur aus fünf Büchern; allein die Gestalt der Recension, welche dem Hitopadesa, sowie derjenigen, welche dem südlichen (Dubois'schen) Pantschatantra zu Grunde liegt, hat sich erst verhältnißmäßig äußerst wenig von der älteren entfernt, sodaß die höchst bedeutenden Umwandlungen, welche die bis jetzt bekannten Handschriften des Pantschatantra zeigen, erst nach dieser Zeit fallen. Leider ist auch diese nicht genauer zu bestimmen, da wir bis jetzt vom Hitopadesa nur sagen können, daß er älter ist als die vor der Mitte des 17. Jahrhunderts abgefaßte persische Uebersetzung desselben. Im allgemeinen stellte sich das Verhältniß der indischen Ausflüsse so, daß unter den uns mehr oder weniger bekannten diejenige Recension, aus welcher Somadeva seinen Auszug bildete, an der Spitze steht, dann diejenige folgt, auf welcher das südliche (Dubois'sche) Pantschatantra, darauf die, auf welcher der Hitopadesa beruht, endlich erst die bekannten sanskritischen Recensionen. Deren ließen sich mehrere erkennen, unter denen — wenigstens in Bezug auf die Rahmenerzählungen — die berliner Handschrift die Urform am treuesten widerspiegelt. Die uns bekannten indischen Ausflüsse schließen sich also wesentlich an die verstümmelte, auf die ersten fünf Abschnitte beschränkte Form des Grundwerks und stehen demnach schon insofern den arabischen Ausflüssen nach, welche im allgemeinen das Werk so reflectiren, wie es im 6. Jahrhundert bestand, d. h. ganz.

Die arabische Bearbeitung beruht auf der Pehlewi-Uebersetzung, welche nicht auf uns gekommen ist. Wie diese das indische Original gewiß wesentlich treu übersetzt hat, so scheint sie auch selbst ganz treu in das Arabische übertragen zu sein. Unsern Untersuchungen gemäß bestand sie höchst wahrscheinlich aus einer kurzen, gewissermaßen die Vorrede bildenden Notiz, in welcher die Erwerbung des indischen Werks erzählt war

(Kap. II. der arabiſchen Bearbeitung in Silv. de Sacy's Recenſion), einem Kapitelverzeichniß, und dem eigentlichen Werk, welches durch die Ueberſetzung gebildet ward, und einen an die Spitze derſelben geſtellten — als erſtes Kapitel dienenden — Abſchnitt, welcher eine Art Lebensbeſchreibung des Ueberſetzers gewährt (Kap. IV. der arabiſchen Bearbeitung in Silv. de Sacy's Recenſion). Ob das hinter dem Reflex des erſten indiſchen Abſchnitts (Kap. V. der arabiſchen Bearbeitung in der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion) eingeſchobene Kapitel (das VI. bei Silv. de Sacy), ſowie das, deſſen indiſcher Urſprung mir ſehr zweifelhaft ſchien (das XVI. bei Silv. de Sacy) ſchon in der Ueberſetzung, welche ins Arabiſche übertragen ward, hinzugekommen war, oder erſt in arabiſcher Zeit hinzugefügt ward, habe ich nicht zu entſcheiden gewagt. Dagegen iſt mir kaum einem Zweifel unterworfen, daß der erſte arabiſche Ueberſetzer, welcher, wie geſagt, weſentlich mit größter Treue verfuhr, dem Werke nichts weiter hinzufügte als eine Vorrede (Kap. III. der arabiſchen Bearbeitung in der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion). Im Fortgang der Zeit traten aber auch in der arabiſchen Bearbeitung mancherlei Veränderungen ein, obgleich nicht ſo radicale als in den indiſchen Ausflüſſen. Bei Vergleichung der bis jetzt bekannten oder erſchließbaren Recenſionen derſelben ergab ſich als im Allgemeinen treuſter Reflex diejenige, nach welcher die alte hebräiſche Ueberſetzung gefertigt iſt. Da dieſe theils verloren, theils noch nicht veröffentlicht iſt, ſo tritt für uns an ihre Stelle die lateiniſche Uebertragung derſelben von Johann von Capua, und da dieſe wiederum durch ihre ſklaviſche Treue und die in ihr herrſchende entſetzlich ſchlechte Sprache faſt unleſbar iſt, ergibt ſich — ſo lange keine beſſere nach ihr gefertigt iſt [1]) — die wunderbar — ja

[1]) Das zweite Kapitel (entſprechend dem 5. der Silv. de Sacy'ſchen Rec.) iſt, wie ich nachträglich hier bemerken will, von Val. Schmidt in den Wiener Jahrbüchern, Bd. LXVIII, Anz.-Blatt, S. 1—38 über-

wenn man ihr Prototyp berücksichtigt, fast unerklärbar — vor treffliche alte deutsche Uebersetzung gewissermaßen als lesbar treuesten Spiegel des alten indischen Grundwerks und verdient auch — abgesehen von anderen — von diesem Gesichtspunkte aus eine neue Ausgabe, zu deren Vollendung auch ich gern meine Hand bieten werde.

Dies sind ungefähr die allgemeinen Resultate, welche sich in Bezug auf das Grundwerk und seine Geschichte an und für sich ergaben. Allein bei Betrachtung der zu ihm gehörigen Werke trat noch eine andere und für die Geschichte der Cultur bei weitem wichtigere Seite hervor, nämlich die Aufsuchung der Quellen und der Verbreitung des Inhalts. Was jene betrifft, so ergab sich, daß im allgemeinen die meisten Thierfabeln aus dem Occident stammen, mehr oder minder umgewandelte sogenannte äsopische sind; doch tragen einige auch das Gepräge indischen Ursprungs, sowie denn überhaupt die große Fülle indischer Fabeln (vgl. S. XII), die Freiheit, mit welcher die entlehnten behandelt sind und manche andere Momente dafür sprechen, daß die Inder schon vor Bekanntschaft mit der von den Griechen überkommenen äsopischen Thierfabel eigene Gebilde von wesentlich gleicher Art — und zwar wahrscheinlich in großer Menge — geschaffen hatten. Der Unterschied zwischen ihren Conceptionen und den äsopischen bestand im allgemeinen wol darin, daß während das äsopische Kunstwerk die Thiere ihrem eignen Charakter entsprechend handeln ließ, die indische Fabel sie, ohne Rücksicht auf ihre specielle Natur, gewissermaßen wie in Thiergestalt verhüllte Menschen behandelte (vgl. insbesondere §. 130, S. 324 fg.). Dazu mag theils die wesentlich — und im Indischen nur — didaktische Natur der Thierfabel beigetragen haben, theils auch der in Indien herrschende Glauben an die Seelenwanderung.

---

setzt; das 10. (entsprechend dem 14. der Silv. de Sacy'schen Rec.) habe ich übersetzt und werde es an einem andern Orte veröffentlichen.

Die Erzählungen dagegen und insbesondere die Märchen [1]) erweisen sich als ursprünglich indisch, und was noch wichtiger ist: sie sind es, mit denen die Inder — wenngleich zum allergrößten Theil erst in einer spätern Zeit — die bezüglich der Thierfabeln eingetretenen Entlehnungen dem Occident über und über gewissermaßen zurückzahlten. Meine Untersuchungen im Gebiet der Fabeln, Märchen und Erzählungen des Orients und Occidents haben mir nämlich die Ueberzeugung verschafft, daß wenige Fabeln, aber eine große Anzahl von Märchen und Erzählungen von Indien aus sich fast über die ganze Welt verbreitet haben. Was die Zeit dieser Verbreitung betrifft, so sind etwa vor dem 10. Jahrhundert nach Chr. wol nur

[1]) Ich kenne nur eine einzige Erzählung oder Märchen, dessen Grundlage mit vollständiger Sicherheit aus dem Occident abgeleitet werden muß, nämlich eine Umarbeitung der Geschichte von Midas' Ohren; diese erscheint aber im Ssiddikür, der mongolischen Bearbeitung der Vetâlapantschavinçati, von der es nicht unwahrscheinlich ist, daß wie in ihr die indischen Stoffe umgewandelt, so auch fremde in sie aufgenommen sind. Sie ist die XXII., und bis jetzt unedirt, weshalb ich mir erlaube, sie im Auszug hierher zu setzen; sie lautet: „Daibung Chan in Kuan Kitai, östlich von Indien, hatte einen Sohn, der, auf den Thron gekommen, sich alle Tage die Haare von einem Knaben kämmen ließ, der dann sofort auf seinen Befehl getödtet ward. Es kam die Reihe an einen Knaben, dem die Mutter ein Brötlein mitgab, das er während des Kämmens essen sollte. Der König sieht dies und kostet von dem Brode. Dieses war aber mit der Milch von des Knaben Mutter geknetet, und da der König nun dieselbe Muttermilch genossen hat (gleichsam des Knaben Bruder geworden ist), läßt er ihn leben, verbietet ihm aber zu sagen, daß er des Königs Ohren — die Eselsohren waren — gesehen habe. Den Knaben drückt aber das Geheimniß so sehr, daß er dadurch krank wird. Auf den Rath des Arztes muß er es einem lebenden Gegenstand mittheilen. Er sagt es einem Eichhörnchen in einer Höhle. Der Wind führt aber die Worte zu des Königs Ohren. Dieser fordert ihn vor sich; da räth ihm der Knabe, daß er selbst und alle die zu ihm kommen, Ohren an den Mützen haben sollten, so würden seine Ohren bedeckt sein und niemand würde etwas Arges denken. Von da an unterblieb das Tödten der Knaben."

verhältnißmäßig wenige nach dem Westen gewandert und zwar — außer den durch die Uebersetzung des Grundwerks des Pantschatantra oder Kalîlah und Dimnah bekannt gewordenen — wol nur durch mündliche Ueberlieferung, die im Zusammentreffen von Reisenden, Kaufleuten und ähnlichen, ihre Veranlassung finden mochte. Mit dem 10. Jahrhundert aber begann durch die fortgesetzten Einfälle und Eroberungen islamitischer Völker in Indien eine immer mehr zunehmende Bekanntschaft mit Indien. Von da an trat die mündliche Ueberlieferung gegen die literarische zurück. Die indischen Erzählungswerke wurden jetzt in das Persische und Arabische übersetzt, und theils sie selbst, theils ihr Inhalt verbreitete sich verhältnißmäßig rasch über die islamitischen Reiche in Asien, Afrika und Europa und durch die vielfachen Berührungen derselben mit christlichen Völkern auch über den christlichen Occident. In letzterer Beziehung waren die Knotenpunkte das byzantinische Reich, Italien und Spanien. In einem noch größeren Maßstab hatten sich die erwähnten drei Gattungen indischer Conceptionen theilweise schon früher nach den Gebieten in Osten und Norden von Indien verbreitet. Unsere Untersuchungen lieferten das Ergebniß, daß sie ihren Hauptsitz in der buddhistischen Literatur hatten. Mit dieser drangen sie zunächst etwa seit dem ersten Jahrhundert nach Chr., solange China mit den Buddhisten Indiens in engerer Verbindung blieb, ununterbrochen nach China und die schon erwähnte glänzende Entdeckung Stan. Julien's hat uns den Beweis geliefert, daß die Chinesen auch gerade für diese Seite derselben eine rege Theilnahme fühlten und es der Mühe werth hielten, die dahin gehörigen Conceptionen besonders zu sammeln. Auf ähnliche Weise wie nach China gelangten sie auch nach Tibet und zwar so lange als dieses seine religiösen Verhältnisse von China aus bestimmen ließ, von China her, seitdem es aber in unmittelbare Verbindung mit Indien trat, von hier aus. Von den Tibetern kamen sie endlich mit dem Buddhismus zu

den Mongolen und von diesen wissen wir gerade am sichersten, daß sie die indischen Erzählungswerke in ihre Sprache übertrugen — natürlich mit mancherlei Umarbeitungen, über deren Einzelheiten wir noch keine sichere Rechenschaft zu geben vermögen. Zu dem S. 21 über die mongolische Bearbeitung der Vetâlapantschavinçati, und S. 23 über die des Vikramatscharitra Bemerkten füge man nun auch, daß durch die S. 248 gegebene Mittheilung aus der jetzt — durch meine Uebersetzung — auch in Deutschland bekannten letzteren constatirt wird, daß auch die dritte Erzählungssammlung, die Çukasaptati, den Mongolen bekannt war. Die Mongolen aber haben fast 200 Jahre in Europa geherrscht und öffneten dadurch ebenfalls dem Eindringen der indischen Conceptionen in Europa ein weites Thor. So sind es auf der einen Seite die islamitischen Völker, auf der andern die buddhistischen, welche die Verbreitung der indischen Märchen fast über die ganze Welt bewerkstelligt haben.[1]) Wie leicht sich aber der-

[1]) Es wird vielleicht auffallen, daß ich den Mongolen eine so bedeutende Stelle eingeräumt habe, doch wird man dafür schon einzelne Belege in dieser Einleitung gefunden haben (vgl. z. B. das Verhältniß des böhmischen Märchens zum Ardschi Bordschi, welches S. 491 hervorgehoben ist); andere werden im weitern Verlauf meiner Untersuchungen hervortreten; doch erlaube ich mir noch eine Uebereinstimmung ebenfalls eines böhmischen Märchens mit dem Ardschi Bordschi hervorzuheben, welche sich — den bisherigen Hülfsmitteln gemäß — auch nur durch Einfluß der Mongolen auf die slawische Bevölkerung des östlichen Europa erklären läßt. Eine Erzählung im Ardschi Bordschi (s. „Ausland", 1858, Nr. 36, S. 847) beginnt nämlich folgendermaßen:

„Einstmals lebte ein König, welcher sehr streng war und nur Eine Tochter hatte. Wer diese ansah, dem wurden die Augen ausgestochen; welcher Mann in ihr Gemach trat, dem wurden beide Beine zerbrochen." Trotzdem, wird dann weiter erzählt, wird es ihr möglich, ein Liebesverhältniß mit einem Mann anzuknüpfen, dies läuft aber fast sehr unglücklich für sie ab und es gelingt ihr ihre Rettung nur dadurch, daß ihr Geliebter auf Anrathen seiner Frau

artige Conceptionen verbreiten, mit welcher Luſt und Leidenſchaft ſie gehört und weiter erzählt werden, wird jeder aus eigner Erfahrung beſtätigen können (vgl. z. B. in Bezug auf Canada: Lönnrod im „Morgenblatt", 1857, Nr. 51, S. 1217). Durch ihre innere Vortrefflichkeit ſcheinen die indiſchen Märchen alles, was etwa Aehnliches bei den verſchiedenen Völkern, zu denen ſie gelangten, ſchon exiſtirt hatte, abſorbirt zu haben; kaum daß ſich einzelne Züge in die raſch angeeigneten und nationaliſirten fremden Gebilde gerettet haben mögen. Denn die Umwandlung die ſie, insbeſondere ſowie ſie ſich im Volks-

„ſchwarz gefärbt, das eine Auge geſchloſſen, auf einem Beine hinkend und die widerlichſten Grimaſſen ſchneidend herankommt und ihr dadurch Gelegenheit gibt, den Eid zu ſchwören, von welchem ihre Rettung abhängt". Das böhmiſche Märchen, deſſen Anfang hiermit zu vergleichen iſt, findet ſich Národní Báchorky a Pověsti od Boženy Němcové, Praze, 1854, XII, 3 fg., und dieſer Anfang lautet ungefähr folgendermaßen:

„Prinz Ludomir begab ſich mit ſeinem Hofmeiſter auf Reiſen. Einſt kamen ſie in eine Stadt, deren König eine wunderſchöne Tochter hatte; dieſe war aber ſehr grauſam; ſie hatte bei ihrem Vater bewirkt, daß wer ſie ſcharf anſah, oder gar lächelte, den Kopf verlieren mußte. Niemand wagt ſich deshalb zu ihr. Ludomir aber will es verſuchen; vergeblich widerräth es ihm der Hofmeiſter; da er aber ſeine Abſicht nicht aufgeben will, ſo räth er ihm ſein Geſicht zu verunſtalten und ſich als Poſſenreißer verkleidet zu ihr zu begeben."

Auffallender noch als dieſes Zuſammentreffen, iſt eine faſt wörtliche Uebereinſtimmung eines alten franzöſiſchen Fabliau mit einer Erzählung in dem mongoliſchen Ssiddikür. Sie beruht höchſt wahrſcheinlich auf ſlawiſchen Mittelgliedern, welche noch nicht bekannt und vielleicht ganz verloren ſind. Jenes Fabliau findet ſich im Auszug bei Le Grand d'Auſſy, II, 359, vollſtändig bei Barbazan, IV, 287; im Ssiddikür entſpricht die XVIII. Erzählung, welche noch nicht veröffentlicht, mir aber im Auszug bekannt iſt; ich mag ſie ihrer Unanſtändigkeit wegen hier nicht veröffentlichen, ſie wird jedoch bald in ruſſiſcher und wol auch deutſcher Ueberſetzung mit den übrigen bisher noch nicht edirten Erzählungen des Ssiddikür erſcheinen.

munde verbreiteten, erfuhren, ist — abgesehen von der Nationalisirung — nachweislich fast nur kaleidoskop-artige Vermischung von Formen, Zügen und Motiven, welche ursprünglich getrennt waren. Ebenderselben verdanken sie auch ihre in der That nur scheinbare Fülle; denn in Wirklichkeit reducirt sich die große Masse, insbesondere der europäischen Märchen, auf eine keineswegs beträchtliche Anzahl von Grundformen, aus denen sie sich mit mehr oder weniger Glück und Geschick durch theils volkliche, theils individuelle Thätigkeit vervielfältigt haben. Die literarischen Vehikel bildeten hauptsächlich das Tûtînâmeh, arabische und höchst wahrscheinlich jüdische Schriften. Daneben lief aber mündliche Ueberlieferung insbesondere in den slawischen Ländern. In Europas Literatur bürgern sich die Erzählungen vor allen durch Boccaccio, die Märchen durch Straparola ein. Aus der Literatur gingen sie dann ins Volk über, aus diesem, verwandelt, wieder in die Literatur, dann wieder ins Volk u. s. w. und erreichen, insbesondere durch diese wechselseitige Thätigkeit nationalen und individuellen Geistes, jenen Charakter nationaler Wahrheit und individueller Einheit, welcher nicht wenigen von ihnen einen so hohen poetischen Werth verleiht.

Diese Ansicht über den Ursprung und die Geschichte der hierher gehörigen Conceptionen, welche sich außer Indien bei den cultivirten oder mit diesen in näherer Berührung stehenden Völkern finden, ist eine thatsächliche Frage, welche ihre vollständige Erledigung nicht eher gefunden hat, als bis alle oder wenigstens der allergrößte Theil dieser Conceptionen auf ihre indischen Quellen zurückgeführt sind. Diese Arbeit ist in der nachfolgenden Einleitung erst begonnen [1]); der bei weitem größere Theil meiner Resultate wird in den fernern Untersuchungen hervortreten, die sich an die Herausgabe und Bearbeitung

[1]) Vgl. auch meine Behandlung einer Märchengruppe im „Ausland", 1858, Nr. 41—45, und mehrere hierher gehörige Recensionen in den Göttinger Gelehrten Anzeigen.

der übrigen indischen Erzählungssammlungen schließen werden. Diese Untersuchungen machen, wie jeder zugestehen wird, eine Menge von Vergleichungen und nicht selten trockenen Detailentwickelungen nöthig; diese sind zwar durch Einmischung von vielen unbekannten oder minder bekannten Erzählungen und Märchen vielleicht etwas belebt oder wenigstens lesbarer gemacht; dennoch fühle ich, daß ich mein Ziel — für meine Resultate in einem weitern Kreise Ueberzeugung zu gewinnen — kaum hoffen darf zu erreichen, wenn mir nicht ein besonderes Wohlwollen des Lesers entgegenkommt; vielleicht wird man mir dieses um so eher zu Theil werden lassen, wenn man berücksichtigt, daß die Einführung dieser heitern Conceptionen mitten in und gegen die ascetische Richtung des Mittelalters keineswegs von geringer Bedeutung war, daß ihre, wenn auch bisweilen etwas lascive, Sinnlichkeit nicht wenig dazu beitrug, die Poesie auf ihren richtigen Weg, zur Natur, zurückzuführen, daß sie, fast unmittelbar nach ihrer Aufnahme in Europa, Boccaccio's Decamerone und Don Manuel's Conde Lucanor veranlaßten — diese Blüten der mittelalterlichen Prosa, die in Italien und Spanien bisjetzt fast noch unübertroffen dastehen — und daß endlich die hier zur Sprache kommenden Märchen es sind, welche den unversiegbaren, immer neu aufsprudelnden Born bilden, an welchem das ganze Volk — Hoch wie Niedrig —, am meisten aber dasjenige, welchem sonst wenig Quellen geistigen Genusses sprudeln, sich immer von neuem erfrischt.

Was meine Uebersetzung des Pantschatantra betrifft, so habe ich nach Kosegarten's Text übertragen und nur geändert, wo es nothwendig war und meine Hülfsmittel es erlaubten; dieses ist stets in den Anmerkungen angegeben; nur bei den wenigen Partien des ersten Buchs, die in meine Chrestomathie aufgenommen sind, liegt zunächst der in ihr gegebene Text zu Grunde, wie ebenfalls in den Anmerkungen angeführt ist.

Ehe ich diese Vorrede schließe, habe ich noch die angenehme Pflicht zu erfüllen, meinen innigsten Dank für die Theilnahme und Unterstützung auszusprechen, welche ich bei so vielen meiner gelehrten Commilitonen während des Verlaufs dieser Arbeit gefunden habe. Vor allem muß ich hier aufs dankbarste den unermüdlichen Beistand meiner Freunde, der Herren Akademiker Schiefner und Böhtlingk in Petersburg, des Mitglieds des Institut, Stanislas Julien in Paris, und des Herrn Professor Brockhaus in Leipzig erwähnen. Möge die Theilnahme, welche sie dem Werke während seiner Ausarbeitung geschenkt haben, ihm auch in der veröffentlichten Gestalt bewahrt bleiben!

Göttingen, den 18. Februar 1859.

Th. Benfey.

Inhaltsübersicht des ersten Theils.

Seite

Vorrede VII

Einleitung.

§. 1. Aufgabe der Einleitung 1
§. 2. Ausgabe des Pantschatantra 1
§. 3. Handschriften des Pantschatantra; Galanos; südliches (Dubois') Pantschatantra; Kalilah und Dimnah; desselben griechische, persische, hebräische, lateinische und deutsche Uebersetzung; Baldo, Alter Aesopus 2
§. 4. Somadeva; Hitopadesa (s. Nachträge) 18
§. 5. Hülfsmittel für die Kenntniß der Quellen und Verbreitung des Inhalts: Vetâlapantschavinçati, Ssiddikûr, Çukasaptati, Vikramatscharitra, Ardschi Bordschi, Siddhapati (?Sindabad); Tûtînâmeh, Fabliaux (s. zwei Nachträge: Ssiddikûr: Vikramatscharitra) 19
§. 6. Einleitung des Pantschatantra; Vischnuçarman; Dabschelim, Bidpai, Sandabar; Titel (s. Vorrede, XVI) 27
§. 7. Einleitung des südlichen (Dubois') Pantschatantra 38
§. 8. Vergleichung der Einleitung mit der zum Syntipas u. s. w. 38
§. 9. Erzählung im südlichen (Dubois') Pantschatantra; Form im Mahâbhârata; in dem Sindabadkreise; Märchen aus dem Mahâbhârata; Idâ 41
§. 10. Legende aus dem südlichen (Dubois') Pantschatantra (s. Nachtrag: Legende aus dem Skandapurâna) 52
§. 11. Einleitung des südlichen (Dubois') Pantschatantra 53

Seite

§. 12. Einleitungen der arabiſchen Bearbeitung; das erſte Kapitel der Silv. de Saey'ſchen Recenſion (ſ. Nachtrag) 53
§. 13. Zweites Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion 57
§. 14. Drittes Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion; die darin enthaltenen Erzählungen; buddhiſtiſche Erzählung; Tûtînâmeh; Peter Alfons, Abſtemius u. a. (ſpaniſche Ueberſetzung) 66
§. 15. Zwei beſondere Erzählungen der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion 72
§. 16. Notiz bei Johann von Capua (= Silv. de Sacy, Kap. II) und Kapitelverzeichniß 73
§. 17. Viertes Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion; Barzûyeh; Erzählungen; Peter Alfons; Gesta Romanorum; äſopiſche Fabel; buddhiſtiſche Parabel (ſ. Nachträge, buddhiſtiſch; Avâdanas); Barlaam und Joſaphat; Gesta Romanorum 74
§. 18. Nasr-Allah; Anvár-i-Suhailí; Humayûnnâmeh; franzöſiſche Bearbeitungen 84
§. 19. Einleitung zum Anvâr-i-Suhailí; Erzählungen; äſopiſche Fabel 85
§. 20. Das erſte Buch des Pantſchatantra 89
§. 21. Differenz der indiſchen und arabiſchen Ausflüſſe im Anfang.. 90
§. 22. Rahmen des erſten Buchs; buddhiſtiſch (ſ. Nachträge); Themiſtius; äſopiſche Fabel (ſ. zwei Nachträge: buddhiſtiſch, Ssiddikür, Avadânas; griechiſch; Avadânas) 91
§. 23. Differenzen im Rahmen 93
§. 24. Pantſchatantra, I, Str. 21, äſopiſche Fabel 94
§. 25. Eingang der arabiſchen Bearbeitung; Namen 95
§. 26. Eingang des Anvár-i-Suhailí; Erzählungen von verſteckten Schätzen 97
§. 27. Namen in der arabiſchen Bearbeitung 99
§. 28. Erzählung der arabiſchen Bearbeitung; Bartan; Aeſop 99
§. 29. Rahmen; Schakal ſtatt Fuchs; buddhiſtiſche Fabel: äſopiſche; Don Manuel 101
§. 30. Pantſchatantra, I, 1 (II, 8); äſopiſche Fabel. Rahmen.... 105
§. 31. Reineke Fuchs 107
§. 32. Erzählung des ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra: Heiligenlegende; buddhiſtiſch (ſ. Nachtrag: buddhiſtiſch) 107
§. 33. Fabel des Hitopadeſa: äſopiſche (ſ. Nachtrag: Avadânas).. 110
§. 34. Rahmen. Uebereinſtimmung der berliner Handſchrift mit der arabiſchen Bearbeitung 110
§. 35. 36. Erzählungen im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra; Ge-

Seite

schichte einer äsopischen Fabel: Tûtînâmeh; Peter Alfons: Ardschi Bordschi; Tausendundeine Nacht; Grimm, Kindermärchen; Gesta Romanorum; ungarische Märchen; Anvár-i-Suhaili; armenisches Märchen; Reineke Fuchs u. a. (s. zwei Nachträge) 111

§. 37. Erzählung im Anvár-i-Suhaili; Tausendundein Tag 120

§. 38. Die Recension, aus welcher die hebräische und griechische Uebersetzung geflossen, treuer als die Silv. de Sacy'sche 121

§. 39. Märchen aus Galanos' Uebersetzung (II, 124); verwandte Sagen; Vararutschi; Vikramâditya; Sankarâtschârja. — Tûtînâmeh; Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo; Bahar Danush; Tausendundein Tag; Proceß um des Esels Schatten (s. Nachträge); Doppelgänger; König Salomon; Kaiser Jovinianus (s. drei Nachträge: walachisches Märchen; Avadânas) 121

§. 40. Fabel des Hitopadesa; Tûtînâmeh; ob äsopisch 130

§. 41. Pantschatantra, I, 2 (II, 21); äsopische Fabel 132

§. 42. Hitopadesa 134

§. 43. Rahmen im Pantschatantra 135

§. 44. Pantschatantra, I, 3 (II, 27) 136

§. 45. Südliches (Dubois') Pantschatantra; dessen Fabel; äsopische 136

§. 46. Rahmen 137

§. 47. Differenz im Hitopadesa 137

§. 48. Die arabische Bearbeitung und das südliche Pantschatantra, dem Sanskrittext gegenüber 138

§. 49. 50. Pantschatantra, I, 4 (II, 34); Reineke Fuchs u. s. w.; Vetâlapantschavinçati; Ssiddikür; Tûtînâmeh; Bahar Danush; Guerin; Çukasaptati; Vierzig Veziere; Cent nouvelles nouvelles; Boccaccio u. a. (s. zwei Nachträge) 138

§. 51. Erzählung der arabischen Bearbeitung und des südlichen (Dubois') Pantschatantra; buddhistische Legende; Cent nouvelles nouvelles 147

§. 52. Märchen des Hitopadesa; Somadeva; occidentalische Märchen; Vetâlapantschavinçati; Sindabadkreis; Tausendundeine Nacht u. a. (s. Nachtrag: Ardschi Bordschi) 151

§. 53. Erzählung des Hitopadesa (s. Nachtrag: buddhistische Legende) 156

§. 54. Rahmen des Pantschatantra. Differenzen 157

§. 55. Pantschatantra, I, 5. 6. 7. 8. 158

§. 56. Pantschatantra, I, 5 (II, 48). Vetâlapantschavinçati; Ssid-

Seite

dikür u. a.; wunderbare Gegenstände; Somadeva; Bahar Danush; Tausendundein Tag; Tausendundeine Nacht; Morlini; Boccaccio; russisches Märchen; Sieben weise Meister; Merlin (s. zwei Nachträge: Nachshebi) 159

§. 57. Novelle im Hitopadesa; Çukasaptati; Nachshebi; Sindabadkreis; Gesta Romanorum; Peter Alfons; Boccaccio; Cent nouvelles nouvelles 163

§. 58. Pantschatantra, I, 6 (II, 57); buddhistische Sage; Gesta Romanorum; Dschanlun; äsopische Fabel; Legende „von der diebischen Elster" bei Polier, im Sindabadkreise, Grimm, Kindermärchen (s. zwei Nachträge) 167

§. 59. Einschiebung im Anvár-i-Suhaili 174

§. 60. Pantschatantra, I, 7 (II, 58); buddhistische Form; Heuchelei in den Thierfabeln; äsopische Fabel 174

§. 61. Pantschatantra, I, 8 (II, 62); Reineke Fuchs; äsopische Fabel; Peter Alfons u. s. w. Fabel bei den Betschuanen, buddhistisch (s. Nachträge) 179

§. 62. Fabel im Anvár-i-Suhaili; äsopisch; hebräische Form; Renard 184

§. 63. Indische Fabel von einer Krähe, kàkatàliyam 186

§. 64. Rahmen des Pantschatantra 187

§. 65. Fabel in der arabischen Bearbeitung (= Pantschatantra, II, 91) 188

§. 66. 67. 68. Differenz des südlichen (Dubois') Pantschatantra; Erzählung; Sindabadkreis 189

§. 69. Rahmen der berliner Handschrift. Märchen derselben (II, 128), auch im südlichen Pantschatantra und in der arabischen Bearbeitung 191

§. 70. Umfang des Grundwerks, aus welchem das Pantschatantra stammt 193

§. 71. Buddhistische Formen des (§. 69 erwähnten) Märchens, arabische u. s. w., Tausendundein Tag; Livre des merveilles; Richard Löwenherz; Gesta Romanorum; Gower, Confessio amantis; schwäbisches Volksmärchen. Verwandtes buddhistisches Märchen; Somadeva; Vikramatscharitra; äsopische Fabel; Vikramatscharitra; Ssiddikür; Basile; Edelstein im Kopf der Schlangen; classische Stellen; Shakspeare u. a.; Wundersteine, syamanta, Sommer; Folgen des Essens von Köpfen u. s. w. von Thieren; Grimm, Kindermärchen. — Tútinámeh; neueres indisches Märchen; Tausendundeine Nacht; Grimm, Kindermärchen; schwedi-

Seite

sches Märchen u. a.; Märchen vom dankbaren Todten, orientalisch; äsopische Fabeln u. a. (s. fünf Nachträge: niederländische Sage; Ardschi Bordschi; indische, böhmische Märchen; Straparola; walachisches, deutsches Märchen) 193

§. 72. Pantschatantra, I, 9 (II, 71); Anvâr-i-Suhailî; Hitopadeśa 222

§. 73. Pantschatantra, I, 10 (II, 73); Tûtînâmeh; buddhistisch; Sindabadkreis; Conde Lucanor (s. Nachträge: Avadânas) 223

§. 74. Rahmen des Pantschatantra. Differenz 225

§. 75. Rahmen im Hitopadeśa 226

§. 76. Fabel in der arabischen Bearbeitung; Rahmen der berliner Handschrift; Fabel derselben (II, 133), des Hitopadeśa; äsopische 227

§. 77. Fabeln des Anvâr-i-Suhailî; äsopische, buddhistische, hebräische 228

§. 78. Pantschatantra, I, 11 (II, 80); äsopische Fabel; Bahar Danush 230

§. 79. Die hebräische Uebersetzung treuester Rester der ältesten arabischen Recension 231

§. 80. Fabel der berliner Handschrift (II, 135), des südlichen (Dubois') Pantschatantra, des Tûtînâmeh 231

§. 81. Rahmen der berliner Handschrift älter und hebräische Uebersetzung treuester Rester 234

§. 82. Pantschatantra, I, 12 (II, 87); buddhistische, äsopische Fabeln; Vierzig Veziere; Tausendundein Tag (s. Nachträge: Avadânas) 235

§. 83. Einschachtelungen in der 12. Fabel 239

§. 84. Pantschatantra, I, 13 (II, 90); buddhistisch (s. Nachträge: Avadânas) 239

§. 85. Pantschatantra, I, 14 (II, 91), Differenzen (vgl. II, 137); Form im Mahâbhârata 241

§. 86. Pantschatantra, I, 15 (II, 95); Tûtînâmeh; äsopische Fabeln; Bahar Danush; Reineke Fuchs; Grimm, Kindermärchen 244

§. 87. Einschiebungen einiger Handschriften (II, 139. 140); Çukasaptati; Tûtînâmeh, Ardschi Bordschi; äsopische Fabeln, buddhistische u. s. w. (s. Nachträge) 246

§. 88. Rahmen des Pantschatantra. Differenzen 250

§. 89. Pantschatantra, I, 16 (II, 103); Pânini; äsopisch; indischer Sammelgeist; esthnische Fabel 250

§. 90. Rahmen. Berliner Handschrift und hebräische Uebersetzung die älteste Form 251

Seite

§. 91. Erzählungen der berliner und der Wilson'schen Handschriften (II, 141—148); Ardschi Bordschi (s. Nachträge) 253

§. 92. Märchen der berliner Handschrift (II, 144); buddhistische Märchen; Schlangencultus; verzauberte Schlangen; Märchen von der Tulisa; Märchen bei Hrn. v. Harthausen; europäische Märchen; Märchen vom Froschkönig und dessen Tochter, aus dem Mahâbhârata; von Vikramâditya; Vikramatscharitra; Affenhülle im Mahâbhârata und einem neuern indischen Märchen; Ssiddikür; Vidyâdharîs; Apsaras; Urvaçi; Peris im Bahar Danush; Tausendundeine Nacht; serbisches Märchen; europäische Märchen; indianisches Märchen; serbische, deutsche (Grimm, Kindermärchen), rumänisches Märchen; Basile; tirolisches, ungarisches Märchen; Vierzig Veziere; Straparola, d'Aulnoy, Grimm, Kindermärchen, Halirich; Menschen in Thierhüllen in europäischen Märchen u. s. w. (s. Nachträge: finnisches Märchen; Ssiddikür; böhmische Märchen; niederländische Sagen; deutsche Märchen) 254

§. 93. Pantschatantra, I, 17 (II, 111), Luther 269

§. 94. Pantschatantra, I, 18 (II, 112) 270

§. 95. Besondere Erzählung bei Johann von Capua; Sindabadkreis; Gesta Romanorum; Rahmen der Çukasaptati; Lydia; Boccaccio (s. Nachträge) 271

§. 96. Pantschatantra, I, 19 (II, 114), Differenzen; hebräische Uebersetzung treuerer Recension, Silv. de Sacy's Recension mangelhaft; Çukasaptati; buddhistisch 275

§. 97. Pantschatantra, I, 20 (II, 118), äsopische Fabel 279

§. 98. Rahmen des Pantschatantra, buddhistische Fabel (vgl. Nachträge); berliner Handschrift älterer Recension (s. Nachträge: Avadânas) 280

§. 99. Besondere Erzählung bei Johann von Capua; Sindabadkreis; Çukasaptati: Tûtînâmeh 281

§. 100. Erzählung im Anvâr-i-Suhaili 282

§. 101. Pantschatantra, I, 21 (II, 120); Çukasaptati; Tûtînâmeh; Adjaïbel Monaser; Tausendundein Tag 283

§. 102. Rahmen des Pantschatantra. Berliner Handschrift, hebräische und griechische Uebersetzung älterer Recension 284

§. 103. Erzählung der berliner und der Wilson'schen Handschriften (II, 148); buddhistische Fabel; Vierzig Veziere; Megmouin Hikaïat; Tausendundeine Nacht; Conde Lucanor 285

Seite

§. 104. Besondere Erzählung der berliner und der Wilson'schen Handschriften (II, 150); Reiseerzählungen. Das 18. Kap. der arabischen Bearbeitung; buddhistisch (s. Nachträge). Differenzen (s. Nachträge: buddhistisch; Punyabalâvadâna; Sindbad; Kandjur) 287

§. 105. Besondere Erzählung, Fortsetzung (II, 154); buddhistische Form, äsopische Fabel (s. Nachträge: Masakajâtaka; Kandjur) 292

§. 106. Fortsetzung: Erzählung im Anvár-i-Suhaili; im südlichen (Dubois') Pantschatantra; Ssiddikür; Bahar Danush; Vierzig Veziere; Grimm, Kindermärchen, u. s. w.; Peter Alfons, Morlini; Straparola; Grimm, Kindermärchen 293

§. 107. Rahmen des Pantschatantra. Berliner Handschrift älterer Rester 296

§. 108. Schluß des ersten Buchs des Pantschatantra. Allgemeine Bemerkung..... 296

§. 109. Das sechste Kapitel der arabischen Bearbeitung ein Zusatz. Reineke Fuchs (s. Nachträge) 297

§. 110. Differenzen der arabischen Recensionen dieses Kapitels..... 299

§. 111. Eingeschachtelte Erzählungen; Bahar Danush, Fabliau, Boccaccio; Phaedrus; Çukasaptati; spanische Uebersetzung 299

§. 112. Eingeschobene Erzählungen im Anvár-i-Suhaili; Aesop; Basile; Cardonne; französische Uebersetzung; Vetâlapantschavinçati.... 302

§. 113. Zweites Buch des Pantschatantra. Rahmen; buddhistische Grundlage (s. Nachträge: Avadânas) 304

§. 114. Differenz der Zahl der eingeschachtelten Erzählungen in den Ausflüssen..... 307

§. 115. Einleitende Erzählung 308

§. 116. Erzählung im Hitopadesa, buddhistische Fabel 308

§. 117. Rahmen des Pantschatantra..... 309

§. 118. Zwei besondere Erzählungen bei Johann von Capua; äsopische Fabeln; Reineke Fuchs u. s. w. 309

§. 119. Eingeschobene Erzählungen im Anvár-i-Suhaili 310

§. 120. Eingeschobene Erzählungen im Hitopadesa; Phaedrus 311

§. 121. Fabel im Mahâbhârata; buddhistische; Nicolaus Pergaminus; griechisches Sprichwort, Reineke Fuchs; Grimm, Kindermärchen 311

Seite

§. 122. Pantschatantra, II, 1 (II, 169); Baldo 316
§. 123. Berliner Handschrift und hebräische Uebersetzung ältere Reflexe 317
§. 124. Pantschatantra, II, 2 (II, 172); Çândilî (s. Nachträge) .. 318
§. 125. Pantschatantra, II, 3 (II, 174); buddhistisch (s. Nachträge, Ssiddikûr) 319
§. 126. Rahmen des Pantschatantra 320
§. 127. Pantschatantra, II, 4 (II, 183); Somadeva; Gang nach dem Eisenhammer; Vierzig Veziere u. s. w. 320
§. 128. Pantschatantra, II, 5 (II, 190); buddhistische Legende (vgl. Nachträge); Tûtînâmeh; Tausendundeine Nacht; serbisches Märchen; Abstemius 321
§. 129. Pantschatantra, II, 6 (II, 194); Tûtînâmeh; Poggii Facetiae; Gilbertus Cognatus Nozirenus 323
§. 130. Rahmen des Pantschatantra; äsopische Fabel; Erzählung in der berliner und den Wilson'schen Handschriften (II, 208), südliches (Dubois') Pantschatantra; Aesop, buddhistische Fabeln, Legende; Thierfabel überhaupt 324
§. 131. Erzählung der berliner Handschrift (II, 210); Somadeva; buddhistische Fabeln 330
§. 132. Einschiebungen im Anvâr-i-Suhailî; Abstemius 330
§. 133. Einschiebungen im Hitopadeça; Sindabadkreis; Gesta Romanorum; Boccaccio; Sieben Veziere; Tausendundeine Nacht .. 331
§. 134. Rahmen im Hitopadeça und südlichen (Dubois') Pantschatantra. Sich-todt-stellen; Jocalis 332

§. 135. Drittes Buch des Pantschatantra 334
§. 136. Titel; Alter des Rahmens (s. Nachträge: buddhistisch; Avadânas) 335
§. 137. Rahmen. Mahâbhârata; Zopyrus (s. Nachträge: buddhistisch; Avadânas) 336
§. 138. Differenz der Zahl u. s. w. der eingeschobenen Erzählungen 340
§. 139. Differenzen im Rahmen; äsopische Fabeln 344
§. 140. Fabel im Somadeva und Hitopadeça 346
§. 141. Königswahl der Vögel (II, 223); buddhistisch (s. Nachträge: Avadânas); äsopische Fabel 347
§. 142. Erzählung im Anvâr-i-Suhailî; Tausendundeine Nacht 348
§. 143. Pantschatantra, III, 1 (II, 226); buddhistische Legende; Peter Alfons; Bartan; Aesop 348

Seite

§. 144. Pantschatantra, III, 2 (II, 231); Aesop; Mahâbhârata; Reineke Fuchs; Phaedrus (s. Nachträge: Avadânas) 350
§. 145. Rahmen des Pantschatantra; Fabel der Tuareg; Aesop ... 354
§. 146. Pantschatantra, III, 3 (II, 238); Pânini; Somadeva; spanische Uebersetzung; Gesta Romanorum; Forlini; Straparola; europäische Volksmärchen; Megmoun Hikaïat; Tausendundeine Nacht u. a. 355
§. 147. Pantschatantra, III, 4 (II, 240); Abstemius; Jocalis ... 357
§. 148. Erzählung im Anvâr-i-Suhaili; Pantschatantra; Sindibadnâmeh; Tûtînâmeh 358
§ 149. Differenz im Rahmen des Pantschatantra 358
§. 150. Pantschatantra, III, 5 (II, 244); Aesop u. s. w.; Gesta Romanorum; Marie de France; Senecé; Grimm, Kindermärchen; Johann von Capua; Vetâlapantschavinçati; Sindabadkreis; Tausendundeine Nacht; Gesta Romanorum u. a.; Somadeva (s. Nachträge) 359
§. 151. Pantschatantra, III, 6 (II, 245); Aesop 365
§. 152. Pantschatantra, III, 7 (II, 247); Mahâbhârata; Kapotavâkya (s. Nachträge: buddhistische Legende) 365
§. 153. Pantschatantra, III, 8 (II, 252); Hitopadesa; Peter Alfons u. s. w.; Çukasaptati 366
§. 154. Pantschatantra, III, 9 (II, 254) 368
§. 155. Pantschatantra, III, 10 (II, 256); Polier; Gesta Romanorum; Basile; Ssiddikür; Grimm, Kindermärchen; Dsanglun 369
§ 156. Pantschatantra, III, 11 (II, 278); Çukasaptati; Tûtînâmeh; Collectae 370
§. 157. Einschiebung im Anvâr-i-Suhaili 373
§. 158. Pantschatantra, III, 12 (II, 262); Form in den hamburger Handschriften (II, 281); Polier; Hitopadesa; Mahâbhârata; Aesop; Strattis; Phaedrus; jüdische Sage; Harivança; indische Fabel; deutsche Fabel; Reineke Fuchs (s. zwei Nachträge) 373
§. 159. Pantschatantra, III, 13 (II, 267); äsopische Fabel; Dsanglun; Goldentleerung u. s. w.; Basile; Grimm, Kindermärchen u. s. w.; Mahâbhârata; Ssiddikür; Blumenspeien; Basile; Tûtînâmeh; Çukasaptati; buddhistische Sage; Kalilah und Dimnah; Barlaam und Josaphat; Peter Alfons u. s. w. (s. zwei Nachträge: buddhistisch, Avadânas) 378
§ 160. Pantschatantra, III, 14 (II, 268); Aesop; Tûtînâmeh; Rahmen 381

Seite

§. 161. Differenzen im Rahmen des Pantschatantra 382
§. 162. Fortsetzung (s. Nachträge: Avadânas); äsopische Fabel; Aristophanes 382
§. 163. Fortsetzung 383
§. 164 Pantschatantra, III, 15 (II, 273); Aesop 384
§. 165. Pantschatantra, III, 16 (II, 276); Çukasaptati; Ssiddikür; Grimm, Kindermärchen; Somadeva; Vierzig Veziere; Conte devote; Boccaccio; Pröhle 385
§. 166. Darstellung des dritten Buchs im südlichen (Dubois') Pantschatantra; Erzählungen: — buddhistische Aufopferungslegenden aus Hiouen Thsang u. a. — Gesta Romanorum; Grimm, Kindermärchen. — Dsanglun; stückweises Fleischabschneiden; Shakspear's Kaufmann von Venedig; buddhistisches Märchen im Dsanglun; Buddha's Entscheidungen; mongolische Uebersetzung des Dsanglun; russische Form des dort erscheinenden Märchens; Form bei Lutfullah; im Meistergesang 1493; Dolopathos; Gesta Romanorum; Pecorone. — Barlaam und Josaphat; Vikramacaritra; tamulische Erzählung; Çukasaptati; Boccaccio; Somadeva; Zehn Veziere; Tausendundeine Nacht (s. zwei Nachträge: Avadânas; böhmisches Märchen) 386
§. 167. Fortsetzung: Ssiddikür; Vierzig Veziere; Tausendundeine Nacht; Tausendundein Tag; Straparola; serbisches Märchen; Grimm, Kindermärchen u. a. 410
§. 168. Darstellung des dritten Buchs im Hitopadesa; Erzählungen desselben; dessen siebente; buddhistische Form; Tûtînâmeh; Vetâlapantschavinçati; Tûtînâmeh; tamulische Form; Basile; Grimm, Kindermärchen; Gudrun; russisches Märchen 414
§. 169. Viertes Buch des Hitopadesa; dessen Erzählungen; Mahâbhârata 418
§. 170. Somadeva's Auszug; Hitopadesa; Gestalt des Pantschatantra zu der Zeit, wo jene abgefaßt wurden 419

§. 171. Viertes Buch des Pantschatantra. Stoff 420
§. 172. Differenzen in der Rahmenerzählung 420
§. 173 Rahmenerzählung: Sindibadnâmeh; Çukasaptati; Sindabadkreis; Gesta Romanorum; Anvár-i-Suhaili 421
§. 174. Fortsetzung: äsopische Fabel 425
§. 175. Fortsetzung: Begierde nach dem Herzen u. s. w. 426

Seite

§. 176. Fortsetzung: Differenz des südlichen (Dubois') Pantschatantra 426
§. 177. Fortsetzung: arabische Bearbeitung 427
§. 178. Differenzen bezüglich der Anzahl der eingeschobenen Erzählungen 427
§. 179. Einschiebung im Anvár-i-Suhailí 429
§. 180. Pantschatantra, IV, 1 (II, 289); äsopische Fabel; Tûtînâmeh; Nicolaus Pergaminus; äsopische Fabeln (s. Nachträge: Avadânas) 429
§. 181. Pantschatantra, IV, 2 (II, 295); äsopische Fabel, Geschichte derselben; hebräische Uebersetzung vollständiger; Bartau; Tausendundeine Nacht; Fredegar; Gesta Romanorum; Grimm, Kindermärchen; Extravagantes; äsopische Fabel 430
§. 182. Differenz im Rahmen; Pantschatantra, IV, 3 (II, 299) .. 433
§. 183. Pantschatantra, IV, 4 (II, 301); Tûtînâmeh; äsopische Fabel 434
§. 184. Differenz im Rahmen. Zusatz 434
§. 185. Zwei Erzählungen der berliner und der Wilson'schen Handschriften 435
§. 186. Pantschatantra, IV, 5 (II, 303); Daçakumâracarita; Somadeva; Ardschi Bordschi; buddhistisch; Viaggio di tre figliuoli del re di Serendippo; Bahar Danush; Tausendundeine Nacht; Vierzig Veziere: armenopersisch bei Hrn. v. Harthausen; Gesta Romanorum; Heptameron; Stolberg's „Büßende"; Vicente Espinel; Grimm, Kindermärchen; Tausendundeine Nacht; Sindabadkreis; buddhistische Erzählung; Dschainalegende; Megmoun Hikaïat: Çukasaptati; Heptameron; Lafontaine; Elsholz; Ardschi Bordschi; Somadeva; Bahar Danush; Heptameron; Tûtînâmeh; Arioste; Matrone von Ephesus; Vetâlapantschavinçati; Tûtînâmeh; Bahar Danush (s. vier Nachträge: walâchisches Märchen; kirgisische und baschkirische Sage; böhmische Märchen) 436
§. 187. Pantschatantra, IV, 6 (II, 306); buddhistische Erzählung; Daçakumâracarita: Adjaïbel Mouaser; Peter Alfons u. s. w.: Spranger; Baldung, genannt Grün (s. Nachträge) 461
§. 188. Pantschatantra, IV, 7 (II, 308); Somadeva, Hitopadeça; äsopisch; Tûtînâmeh; Phaedrus; Hitopadeça; Tûtînâmeh (s. Nachträge: Avadânas) 462
§. 189. Differenz der hamburger Handschriften; Folgerungen; Legende (s. Nachträge: niederländische Sage) 464
§. 190. Erweiterung des Rahmens des Pantschatantra 467
§. 191. Pantschatantra, IV, 8 (II, 310); Tûtînâmeh; Soma-

Seite

deva; Fabel; aſopiſch; Loqman (ſ. Nachträge: buddhiſtiſch; Avadânas) 468
§. 192. Differenz im Rahmen des Pantſchatantra 469
§. 193. Differenz in Bezug auf die Stelle einer Fabel; Folgerungen 469
§. 194. Pantſchatantra, IV, 9 (II, 313); Differenz der Recenſionen 471
§. 195. Fortſetzung; buddhiſtiſche Erzählung; Somadeva; Wittington's Katze u. ſ. w.; Grimm, Kindermärchen 472
§. 196. Pantſchatantra, IV, 10 (II, 316); Mahâbhârata; Hinduſtanierzählung 472
§. 197. Pantſchatantra, IV, 11 (II, 319); Schluß des vierten Buchs 473

§. 198. Das fünfte Buch des Pantſchatantra. Charakter deſſelben.. 473
§. 199. Fortſetzung: Differenzen der Recenſionen 474
§. 200. Pantſchatantra, V, 1 (II, 321); buddhiſtiſch; Darſtellung im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra; Tûtînâmeh; Ssiddikür; äſopiſche Fabel; Baſile u. ſ. w.; Tauſendundein Tag; Tauſendundeine Nacht 475
§. 201. Pantſchatantra, V, 2 (II, 326); Differenzen der Recenſionen; mongoliſche (?) Darſtellung; hebräiſche Ueberſetzung älterer Reflex der arabiſchen Bearbeitung; Sindabadkreis; Gesta Romanorum; Fabliau; Sanſovino; walliſiſch; ruſſiſch; tſchudiſch; der Hund des Aubry; tamuliſche Erzählung (ſ. Nachträge: chineſiſch-buddhiſtiſch) 479
§. 202. Eingeſchobene Erzählung im Anvâr-i-Suhaili; Aeſop; ägyptiſche Erzählung 485
§. 203. Pantſchatantra, V, 3 (II, 327); buddhiſtiſch; Tûtînâmeh; europäiſche Volksmärchen; Grimm, Kindermärchen; Simchoth hanefesh; Peter Alfons; Tauſendundeine Nacht; europäiſche Märchen (ſ. Nachträge: buddhiſtiſch; Avadânas) 486
§. 204. Ausſpinnung des Rahmens des Pantſchatantra, V, 4 (II, 332); Vetâlapantschavinçati; Bahar Danush; Tûtînâmeh; Ardschi Bordschi; böhmiſches Märchen; Peter Alfons (ſ. zwei Nachträge: Recenſion des Pantſchatantra) 488
§. 205. Pantſchatantra, V, 5 (II, 334); Differenz der Recenſionen; indiſche Schwabenſtreiche; walachiſches Märchen 493
§. 206. Pantſchatantra, V, 6 (II, 337) 494
§. 207. Pantſchatantra, V, 7 (II, 339); Tûtînâmeh; Murner; Reineke Fuchs; eſthniſche Fabel 494

Seite

§. 208. Pantſchatantra, V, 8 (II, 341); Brahmavaivarta Purâna; Tauſendundein Tag; Sindabadkreis; Fabliau; Grimm, Kindermärchen; buddhiſtiſch-chineſiſche Legende, in Europa verbreitet; buddhiſtiſches Märchen; Phaedrus; Baſile; Polier; Vierzig Veziere; Tauſendundeine Nacht: Somadeva; Marie de France; Grimm, Kindermärchen; Fabliau u. a.; Gesta Romanorum; Aeſop u. ſ. w. 495

§. 209. Pantſchatantra, V, 9 (II, 345); Differenz der Darſtellung; hebräiſche Ueberſetzung treuerer Reflex; Tauſendundeine Nacht: Conde Lucanor; Tûtînâmeh; Nicolaus Pergaminus; Grimm, Kindermärchen u. ſ. w. (ſ. Nachträge: buddhiſtiſch, Ssiddikûr) 499

§. 210. Pantſchatantra, V, 10 (II, 346); buddhiſtiſche Legenden oder Fabeln; äſopiſche Fabel; Tauſendundeine Nacht; Sindibad-nâmeh: Tûtînâmeh (ſ. Nachträge: buddhiſtiſch; Avadânas) 501

§. 211. Pantſchatantra, V, 11 (II, 352); Sindabadkreis; Çukasaptati; Tûtînâmeh; Anvâr-i-Suhailî; ſüdliches (Dub.) Pantſchatantra; perſiſches Märchen; europäiſche Märchen; Grimm, Kindermärchen; litauiſches Märchen; Ueberſicht (ſ. drei Nachträge: buddhiſtiſch; Avadânas; Ssiddikûr; böhmiſch; Grimm, Kindermärchen) 504

§. 212. Pantſchatantra, V, 12 (II, 355); Tûtînâmeh; buddhiſtiſche Sage, ſüdindiſche; Legenden; Cardonne; Çukasaptati; Fabliau; Molière; Baſile u. ſ. w.; Grimm, Kindermärchen; Fabliau; Straparola; europäiſche Märchen u. ſ. w.; Morlini; Sacchetti; Çukasaptati; Vierzig Veziere; Tauſendundein Tag; Tauſendundeine Nacht; ſerbiſches Märchen; Fablian; ſloweniſch; finniſch; Grimm, Kindermärchen; mariage du diable u. ſ. w.; Machiavelli; Abſtemius; böhmiſches Märchen; Straparola u. a.; Somadeva (ſ. drei Nachträge: Straparola) 510

§. 213. Pantſchatantra, V, 13 (II, 356); buddhiſtiſche Sage; Sindabadkreis; Mahâbhârata u. a. (ſ. Nachträge: niederländiſche Sagen; Skandapurâna) 534

§. 214. Differenzen der Recenſionen 536

§. 215. Weitere Ausſpinnung des Rahmens. Pantſchatantra, V, 14 (II, 360); Mahâbhârata (ſ. Nachträge: Avadânas) 537

§. 216. Pantſchatantra, V, 15 (II, 362); Differenzen der Darſtellung; buddhiſtiſche Fabel; griechiſche Fabel 538

§. 217. Schluß des fünften Buchs: unvollendet 541

Seite

§. 218. Umfang und Beſtand des dem Pantſchatantra und dem Kalilah und Dimnah zu Grunde liegenden Werks im allgemeinen. 541

§. 219. Das 11. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion des Kalilah und Dimnah; Form deſſelben im Mahâbhârata; buddhiſtiſch 543

§. 220. Eingeſchobene Erzählungen im Anvâr-i-Suhaili; Aeſop.... 560

§. 221. Das 12. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion des Kalilah und Dimnah; Form deſſelben im Mahâbhârata; die hebräiſche Ueberſetzung der treuere Reflex der älteſten arabiſchen Recenſion; buddhiſtiſch. Morlini; Lafontaine 560

§. 222. Zuſatz einer arabiſchen Recenſion; Einſchiebungen im Anvâr-i-Suhaili; Anthol. palat.; Plutarch u. ſ. w.; Aeſop; Arabſhah 573

§. 223. Das 13. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion des Kalilah und Dimnah; Form deſſelben im Mahâbhârata; hebräiſche Ueberſetzung treueſter Reflex der älteſten arabiſchen Recenſion .. 574

§. 224. Einſchiebungen im Anvâr-i-Suhailí; Tauſendundeine Nacht. 584

§. 225. Das 14. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion des Kalilah und Dimnah; buddhiſtiſcher Urſprung dieſes Kapitels und des Grundwerks überhaupt; buddhiſtiſche Legenden; hebräiſche Ueberſetzung vollſtändiger (ſ. Nachträge: buddhiſtiſch)..... 585

§. 226. Erzählung in „Sieben weiſe Meiſter"; Vierzig Veziere; Tauſendundein Tag 596

§. 227. Eingeſchobene Erzählungen; Sindabadkreis; Grimm, Kindermärchen; Aeſop (ſ. Nachträge: buddhiſtiſch; Avadânas) 596

§. 228. Einſchiebungen im Anvâr-i-Suhailí; Tûtînâmeh; Sinhâsanadvâtrinçat; Râmâyana; Adjaïbel Mouaser; tamuliſche Erzählung; Tauſendundein Tag..... 597

§. 229. Das 15. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion des Kalilah und Dimnah; indiſch, buddhiſtiſch; buddhiſtiſche Legende; griechiſche Fabel. Einſchiebungen im Anvâr-i-Suhailí 599

§. 230. Das 16. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion des Kalilah und Dimnah; nicht indiſch. Eingeſchobene Fabel; griechi-

Seite

sche Fabeln; buddhistische Legende. Einschiebungen im Anvár-i-Suhaili; äsopische Fabeln (s. Nachträge: Avadânas) 601

§. 231. Das 17. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension des Kalilah und Dimnah; indisch, buddhistisch (vgl. §. 69—71) 603

§. 232. Das 18. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension des Kalilah und Dimnah; indisch, buddhistisch (vgl. §. 101—106 und Nachträge). Darstellung und Einschiebung im Anvár-i-Suhaili; Gesta Romanorum 603

§. 233. Spätere Zusätze in Ausflüssen der arabischen Bearbeitung . . 605

§. 234. Zusatz in der griechischen Uebersetzung (14. Abschnitt derselben) und zwei arabischen Handschriften. „Der Katze eine Schelle anhängen" zwischen 1460—1480 605

§. 235. Zwei Zusätze in der hebräischen Uebersetzung (16. und 17. Kapitel bei Johann von Capua); aus arabischen Handschriften (vgl. S. 609) 606

§. 236. 16. Kapitel der hebräischen und lateinischen Uebersetzung . . 607

§. 237. 17. Kapitel der hebräischen und lateinischen Uebersetzung; Reineke Fuchs 609

§. 238. Abschluß der arabischen Bearbeitung und wol auch des Grundwerks 610

§. 239. Ursprüngliche Ordnung der nicht im Pantschatantra widergespiegelten Kapitel des Kalilah und Dimnah zweifelhaft 610

Einleitung.

§. 1. Die nachfolgende Einleitung hat eine zweifache Aufgabe. Einerseits wird sie sich mit den Recensionen des Pantschatantra oder, genauer gesprochen, desjenigen indischen Werkes, aus welchem es hervorgegangen ist, beschäftigen, andererseits mit den Fabeln und Erzählungen desselben, insbesondere deren Quellen und Verbreitung. An und für sich würde es vielleicht dienlicher gewesen sein, beide Aufgaben scharf voneinander zu sondern; allein die Bemerkungen, welche in Bezug auf die Recensionen zu machen sind, nöthigen nicht selten, auf die Erzählungen selbst einzugehen, sodaß eine schärfere Trennung jener Aufgabe Wiederholungen unvermeidlich gemacht haben würde; ich habe es deshalb vorgezogen, sie im allgemeinen vereinigt zu behandeln; im einzelnen sind sie jedoch getrennt, sodaß sie sich, wie ich hoffe, auch in ihrer Besonderheit mit Leichtigkeit werden übersehen lassen können.

§. 2. Johann Gottfried Ludwig Kosegarten, welchem wir die erste Ausgabe eines Sanskrittextes des Pantschatantra verdanken [1]), bemerkt in seiner Vorrede (S. VI) am Schluß der Aufzählung der reichen handschriftlichen Hülfsmittel, welche ihm zu

[1]) Pantschatantrum sive quinquepartitum de moribus exponens ex Codicibus manuscriptis edidit commentariis criticis auxit Jo. Godofr. Ludov. Kosegarten. Pars prima textum sanscritum simpliciorem tenens (Bonn 1848). Der 2. Theil (welcher die kritischen Commentare enthalten sollte) ist nicht erschienen.

Gebote ſtanden, daß ſie verſchiedene Texte gewähren, daß dieſe ſich nicht blos in den einzelnen Sätzen und eingeſchobenen Verſen, ſondern auch durch Hinzufügung, Auslaſſung oder Verſetzung ganzer Geſchichten ſo ſehr voneinander unterſcheiden, daß man faſt ſagen kann: ſo viel Handſchriften, ſo viel Texte („codices hi textus Pantschatantri proponunt varios, qui non modo in sententiis singulis et versiculis interpositis, verum etiam fabulis integris vel adjectis, vel omissis, vel loco alio collocatis, tantopere inter se differunt, ut paene quot codices, tot textus esse dicere possis"). Da es höchſt wahrſcheinlich iſt, daß durch Vergleichung der in dieſen Recenſionen und ſonſtigen Bearbeitungen des Pantſchatantra hervortretenden Differenzen die urſprüngliche Geſtalt dieſes Werkes bis zu einem gewiſſen Grade erreicht werden könne, ſo iſt es aufs tiefſte zu beklagen, daß die verſprochenen kritiſchen Commentare uns bisjetzt zur Benutzung noch nicht vorliegen. Die Bemerkungen, welche ich in Bezug auf dieſe Frage machen werde, können unter dieſen Umſtänden natürlich nicht darauf Anſpruch machen, ſie zu erſchöpfen, vielleicht tragen ſie aber dazu bei, den Weg zur Beantwortung zu bahnen.

§. 3. Die Hülfsmittel, welche mir die nachfolgenden Bemerkungen an die Hand gegeben haben, ſind folgende: Zunächſt natürlich der Text, wie ihn Koſegarten conſtituirt hat. Wie ſich dieſer zu ſeinen Handſchriften im einzelnen verhält, wird ſich erſt nach Publication der kritiſchen Commentare mit vollſtändiger Beſtimmtheit erkennen laſſen. Im allgemeinen iſt es folgendes. Koſegarten erkannte in ſeinen Handſchriften — deren ihm elf (vielleicht nur zehn, vgl. ſeine Bemerkung über Cod. L., Praef., VI) zu Gebote ſtanden — neben den angedeuteten Detaildifferenzen eine allgemein-charakteriſtiſche, nach welcher er ſie in zwei Hauptklaſſen ſchied. Die eine derſelben hat im allgemeinen eine einfachere und ſchmuckloſere Darſtellung, die andere eine ausführlichere und ſchmuckreichere. Der edirte Text ſtützt ſich weſentlich auf die Handſchriften der erſten Klaſſe — wol insbeſondere mit Zugrundelegung von zwei hamburgern, H. J., und einer londoner, L., welche dem Herausgeber zuerſt unter die Augen kamen —; wo

jedoch dieſe Codices zu fehlerhaft oder verſtümmelt zu ſein ſchienen, hat er aus den übrigen Beſſeres oder Vollſtändigeres zur Ergänzung entnommen („in editionis meae volumine hoc primo scriptura potissimum ad editionem simpliciorem accommodata est, quoniam codices H. J. L. qui mihi obtigerunt primi, illam editionem exhibent, eoque factum est, ut ad eam primam ex illis codicibus eruendam me adplicarem. Qui codices ubi nimis vitiosi vel mutili esse mihi videbantur, ex ceteris meliora vel pleniora supplevi". Praef., IX). — Nächſt dieſem edirten Text benutzte ich drei der von Koſegarten gebrauchten Handſchriften: die beiden hamburger, H. und J., welche weſentlich identiſch ſind und die einfachere Recenſion repräſentiren (vgl. über ſie Koſegarten, Praef., V), und eine berliner (bei Koſegarten K.), welche die ſchmuckreichere Recenſion gibt (vgl. Koſegarten, a. a. O., und Weber, Die Sanskrit-Handſchriften der Königlichen Bibliothek in Berlin, Nr. 557, S. 164). [1]) Meine übrigen Hülfsmittel beſtehen nur in Ueberſetzungen, Bearbeitungen und Auszügen; doch ſcheint mir auch deren Nutzen erſprießlich genug, um mir einige Worte über ſie verſtatten zu müſſen. Zunächſt iſt hier die von H. H. Wilſon ſchon im Jahre 1827 bekannt gemachte Analyſe des Pantſchatantra zu erwähnen. [2]) Dieſe beruht auf drei Handſchriften, welche (wie am angeführten Orte, S. 157, geſagt wird) „in allen weſentlichen Punkten übereinſtimmen, obgleich ſie in Fülle Verſchiedenheiten darbieten, wie man ſie in Compilationen von einem ſolchen Charakter erwarten darf, wo Stanzen und ſelbſt Geſchichten nach dem Gutdünken des Abſchreibers oft zugeſetzt oder ausgelaſſen werden" (these copies agree in all essential points, although they present, abundantly, the variations to be expected in compilations of such a character; where stanzas

[1]) Ueber dieſe drei Handſchriften werde ich an einem andern Orte genauere Mittheilungen machen.

[2]) Analytical account of the Pancha Tantra, in den Transactions of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland (Bd. I, Th. II, S. 155 fg.).

and even stories, are often omitted or inserted at the pleasure of the transcriber). Nächſtdem iſt die griechiſche Ueberſetzung von Demetrios Galanos hervorzuheben. Dieſer, im Jahre 1760 in Athen geboren, lebte von 1786—1833 in Indien und benutzte ſeinen Aufenthalt dazu, eine Menge Sanskritwerke ins Griechiſche zu übertragen. Eine der bedeutendſten Stellen unter dieſen Ueberſetzungen würde die des Pantſchatantra einnehmen, wenn ſie nicht ſo früh abbräche. Sie geht nämlich nur bis zur 57. Seite des Koſegarten'ſchen Textes und infolge einer Umſtellung der fünften Erzählung des erſten Buchs (ſ. §. 55) fehlt auch die Ueberſetzung von Koſegarten S. 48, 15—49, 11. Sie beruht, wie ſich weiterhin ergeben wird, auf einer von allen bisher bekannten verſchiedenen Recenſion und gewährt ſchon durch eine nur in ihr vorkommende, beſonders eigenthümliche Erzählung ein hohes Intereſſe (ſ. §. 39). Abgedruckt iſt ſie in Χιτοπαδασσα, ἢ Παντσα Ταντρα (Πεντατευχος) συγγραφεῖσα ὑπὸ τοῦ σοφοῦ Βισνουσαρμανου και ψιττακου μυθολογιαι νυκτεριναι μεταφρασθεντα ἐκ του Βραχμανικου παρα Δημητριου Γαλανου Ἀθηναιου, νῦν δὲ πρῶτον ἐκδοθέντα κτλ. δαπάνῃ μὲν καὶ μελέτῃ Γεωργιου Κ. Τυπαλδου κτλ. Εν Ἀθηναις 1851, S. 3—74. [1])

Nächſt dieſem benutzte ich die Ueberſetzung von Dubois. [2]) Dieſe beruht auf drei verſchiedenen Handſchriften, deren eine das

[1]) Irrig iſt dieſe Ueberſetzung a. a. O. als Χιτοπαδασσα rubricirt. Von S. 75—150 folgt eine leider ebenfalls fragmentariſche Ueberſetzung des Hitopadeſa und zwar von S. 75—108 die des 2. Buchs (hier irrig als A bezeichnet); dann von S. 111—138 die des 1., jedoch mit Mangel des Anfangs (ſie beginnt erſt mit einer Stelle, welche S. 17, 20 des Textes der Laſſen'ſchen Ausgabe entſpricht. Herr Typaldos hat dieſen Mangel aus der Ueberſetzung des Kalilah und Dimnah von Symeon Seth ergänzt und das Buch irrig als B rubricirt). Von S. 139 an beginnt die Ueberſetzung des 3. Buchs, welche aber mit Laſſen S. 90, 6 abbricht, ſodaß auch die des 4. fehlt. Die Ueberſetzung des Hitopadeſa beruht übrigens ebenfalls auf einer beſondern Recenſion, welche jedoch weniger von den bekannten Recenſionen abweicht.

[2]) Le Pantchatantra ou les cinq ruses. Fables du Brahme Vichnou Sarma; Aventures de Paramarta et autres contes, le tout traduit pour

Werk in tamulischer, die andere in Telugu-, die dritte in Cannada-sprache darbot; sie enthält übrigens keineswegs den ganzen Inhalt derselben, sondern nur eine Auswahl (Préf., VIII: „Le choix que nous publions a été extrait sur trois copies différentes, écrites l'une en tamoul, l'autre en telougou et la troisième en cannada, sous le titre de Pancha-Tantra, qui signifie les cinq ruses. Nous avons tiré de cet ouvrage tous les apologues qui peuvent intéresser un lecteur européen; et nous en avons omis plusieurs autres dont le sens et la morale ne pouvaient être entendus que par le très-petit nombre de personnes versées dans les usages et les coutumes indiennes"). Unter diesen Umständen gewährt diese Uebersetzung natürlich keine ganz sichere Grundlage für Schlüsse und es wäre sehr zu wünschen, daß irgendjemand, dem die schon edirten Uebersetzungen des Pantschatantra in tamulischer und Telugusprache zugänglich sind, das Verhältniß derselben zum Sanskrittext genauer bestimmen möchte. Allein in Ermangelung solcher zuverlässigern Data bleibt Dubois' Arbeit höchst beachtenswerth, insbesondere deshalb, weil, wie sich im folgenden ergeben wird, es höchst wahrscheinlich ist, daß die ihr zu Grunde liegenden Uebersetzungen auf einer Recension des Pantschatantra beruhen, welche, wenigstens theilweise, älter ist als alle bisher bekannten sanskritischen.

Was für diese dekhanischen Uebersetzungen oder Bearbeitungen wahrscheinlich ist, ist für die arabische [1]) wol unzweifelhaft. Wenn wir bedenken, daß, trotz der nicht unbeträchtlichen Anzahl bekannter Handschriften des Pantschatantra, keine einzige mit der andern übereinstimmt, so können wir uns schon aus diesem Grunde

la première fois sur les originaux indiens par Mr. l'Abbé J. A. Dubois (Paris 1826).

[1]) Im Original herausgegeben von Silvestre de Sacy unter dem Titel: Calila et Dimna, ou fables de Bidpai (Paris 1816, 4.); ins Deutsche übersetzt von Wolff unter dem Titel: Das Buch des Weisen, in lust- und lehrreichen Erzählungen des indischen Philosophen Bidpai (Stuttgart 1839). und ins Englische von Knatchbull: Bidpai Kalila and Dimna (Orford 1819).

des Gedankens nicht erwehren, daß, so lange als in Indien Sanskrit von allen Priestern und Gelehrten gehandhabt wurde, jeder desselben kundige Abschreiber sich für berechtigt hielt, seine Abschrift, wenn auch nicht im allgemeinen, doch in vielen oft sehr wesentlichen Einzelheiten nach seinem Geschmack und Gutdünken zu verändern. Der praktische Gebrauch des Sanskrit begann aber erst in der Mitte des vorigen Jahrhunderts beschränkter zu werden. Wenn also bis dahin die Recensionen des Pantschatantra einer steten Veränderung ausgesetzt waren, so ist es schon an und für sich unmöglich, daß jetzt noch eine sanskritische Handschrift desselben existiren sollte, welche diejenige oder eine Recension darböte, in welcher das Pantschatantra oder dessen Grundlage sich vor etwa 1200 Jahren vorfand. Auf einer solchen, zur Zeit von Khosru Anuschirvan (zwischen 531—579 n. Chr.) in die damalige Hofsprache Persiens übertragenen [1]), beruht aber diese arabische Bearbeitung und es wird also schon durch diese Betrachtung wahrscheinlich, daß sie sich der ältesten uns erreichbaren Recension des Pantschatantra oder dessen Grundlage im allgemeinen wenigstens am meisten nähert, also für die Erkenntniß derselben von allerwesentlichster Bedeutung ist. Aber wie das sanskritische Original, so hat auch diese arabische Bearbeitung sich in ihrer ursprünglichen Gestalt nicht zu erhalten vermocht. Auch sie erscheint in den Handschriften mit den allergrößten Differenzen, sodaß Silvestre de

[1]) Es wird gewiß niemand die Skepsis so weit treiben, an dieser in den Einleitungen zum Kalilah und Dimnah und auch von Firdusi und Andern beglaubigten Uebersetzung zu zweifeln. Dennoch will ich ein sprachliches Moment erwähnen, welches sie über allen Zweifel erhebt. Es entspricht bekanntlich dem sanskritischen h zendisch und persisch z, und so z. B. dem sanskr. hiranya, Gold, zend. zaranya (z. B. Vend. II, 7); vgl. pers. زر zer, Gold, und زرین zerrin, golden. Dieses Verhältniß konnte dem persischen Uebersetzer des Sanskritwerkes nicht unbekannt bleiben, und danach änderte er den Namen der Maus (im Pantschatantra II = Kalilah und Dimnah VI); diese heißt im Sanskrit hiranyaka, in der arabischen Bearbeitung (vgl. die Uebersetzung von Wolff, I, 149, 3 v. u.), durch die persische vermittelt, zirak (wohl aus ziranyaka verstümmelt).

Sacy in dem Mémoire historique, welches er seiner Ausgabe derselben vorausgeschickt hat, S. 14, 8 sagt: „On ne peut se faire une idée de l'extrême variété qui règne dans les manuscrits de la version Arabe. Cette variété est telle, qu'on est quelquefois tenté de croire qu'il existe plusieurs versions Arabes de ce livre tout-à-fait différentes l'une de l'autre. J'aime mieux penser cependant qu'il n'y a eu qu'une seule traduction du pehlvi en arabe, celle d'Abd-allah, fils d'Almokaffa; mais que cette traduction a été dans la suite interpolée par les copistes ou par des hommes de lettres qui ont cru l'embellir en alongeant le récit, multipliant les incidens, y insérant de nouvelles fables, des proverbes, des allusions, soit à l'Alcoran, soit aux traditions, retranchant aussi parfois ce qui leur paroissoit manquer de justesse ou d'élégance, accommodant enfin l'ouvrage à leur goût ou à celui de leur siècle" (vgl. auch S. 64). Wenn man einerseits bedenkt, wie rasch die ganze Pehlewiliteratur — mit Ausnahme einiger religiöser, von treugebliebenen Mazdajasnas geretteter Schriften — durch den Einfluß des Islam verdrängt ward, wie unwahrscheinlich es daher bei der damaligen Entwickelung der arabischen Literatur sei, daß, nachdem das Werk von einem geborenen Perser und anerkannten Kenner des Arabischen in letztere Sprache übertragen war, kurz danach irgendein oder gar mehrere Andere auf die Pehlewiübersetzung von neuem recurrirt seien, andererseits beachtet, wie der Sammelcharakter, welchen das Werk angenommen hatte, bei der so wenig geschlossenen Form desselben, gleichsam von selbst zu den angedeuteten Umwandlungen einlud, endlich die analoge Erscheinung des sanskritischen Originaltextes vergleicht, welcher doch unzweifelhaft auf einer einzigen Grundlage beruht und dennoch in so verschiedene Recensionen aufschoß, so wird man unbeirrt Silv. de Sacy's Ansicht beitreten und selbst die von ihm (a. a. O., S. 60) angedeutete Möglichkeit zweier voneinander unabhängiger Uebersetzungen abweisen — und zwar auch hier in Uebereinstimmung mit ihm selbst. Dagegen müssen uns — so lange die älteste Recension der arabischen Uebersetzung nicht erkannt ist — diese

Differenzen von der allergrößten Bedeutung erſcheinen, für die Geſchichte des Werks entſchieden von noch größerer, als die in den faſt durchweg unzweifelhaft jüngeren Recenſionen des Sanskrittextes. Wir können daher nicht umhin, es zu bedauern, daß Silv. de Sacy ſie nicht genauer ſpecialiſirt hat, und müſſen bei der hohen culturhiſtoriſchen Bedeutung dieſes Werkes den Wunſch ausſprechen, daß irgendjemand die weſentlichen Differenzen — Mangel oder Zuſatz von Erzählungen und Verſchiedenheiten in charakteriſtiſchen Merkmalen — veröffentlichen möge, ſelbſt auf die Gefahr hin, daß ſich alsdann ergeben würde, daß Silv. de Sacy ſich mit Recht nicht ſpecieller auf ſie eingelaſſen hat.

Schon an und für ſich würden natürlich die alten, unabhängig voneinander entſtandenen Ueberſetzungen dieſer arabiſchen Bearbeitung einen hohen Werth haben; dieſer wird aber noch durch die bemerkte Verſchiedenheit der Recenſionen von jener und die noch mangelnde genauere Kenntniß ihrer Differenzen nicht unbeträchtlich erhöht.

Die älteſte dieſer Ueberſetzungen iſt wahrſcheinlich die griechiſche von Symeon Seth, welche etwa um 1080 unſerer Zeitrechnung abgefaßt iſt. Wir beſitzen leider noch keine brauchbare Ausgabe derſelben. Die älteſte und gewiſſermaßen bisjetzt einzige (denn die in Athen 1851 erſchienene iſt ein bloßer Abdruck derſelben) von Seb. Gottfried Stark [1]) ermangelt der Prolegomena und hat auch ſonſt kleinere Lücken und Fehler. Dieſe laſſen ſich

[1]) Specimen sapientiae Indorum veterum, i. e. liber ethico-politicus pervetustus, dictus arabice Kylile et Dimne, graece Στεφανιτης και Ιχνηλατης, nunc primum graece ex Manuscripto Cod. Holsteiniano prodit cum versione nova Latina opera Seb. Gottfr. Starkii (Berlin 1697). Der erwähnte Wiederabdruck führt den Titel: Στεφανιτης και Ιχνηλατης ητοι βιβλίον φυσιολογικὸν (ἠθικοπολιτικὸν) μετακομισθὲν ἐκ τῆς Ινδίας καὶ δοθὲν τῷ βασιλεῖ Χοσρόῃ ἐν Περσίδι παρά τινος Περζωὲ σοφοῦ καὶ ἰατροῦ τὴν τέχνην καὶ μετενεχθὲν εἰς τὴν Ἀράβων γλῶσσαν. Ὑπὸ δὲ Συμεὼν Μαγίστρου καὶ Φιλοσόφου τοῦ Σὴθ εἰς τὴν Ἑλλήνων διάλεκτον μεταβληθέν κτλ. Ἐν Ἀθηναις, ἐκ τῆς τυπογραφίας Γ. Χαρτοφύλακος 1851. 8.

nun zwar für den Gebrauch, den wir hier im Auge haben, durch die upſaler Ausgabe und die darin mitgetheilten Varianten [1]), ſowie durch Poſſinus' lateiniſche Ueberſetzung [2]) ſo ziemlich erſetzen; doch würde eine kritiſche Ausgabe ein ſehr erwünſchtes und verdienſtliches Werk ſein. Die alte italieniſche Ueberſetzung, welche ſchon 1583 [3]) erſchienen iſt, war mir leider nicht zugänglich.

Im 12. Jahrhundert iſt die arabiſche Bearbeitung von Nasr-Allah ins Perſiſche überſetzt; obgleich dieſe Ueberſetzung in mehreren Handſchriften in Paris, Berlin und Wien ſich befindet, iſt ſie doch erſt ſehr unzureichend bekannt; das Wenige, was wir von ihr wiſſen, verdanken wir Silv. de Sacy. [4]) Allein auf ihr beruht die über drei Jahrhunderte ſpäter unter dem Titel: Anvár-i-Suhaili von Huſaïn Vaïz verfertigte Bearbeitung. Dieſe mußte wegen des Mangels ihrer Grundlage für mich an die Stelle derſelben treten und der Verlauf der Unterſuchung ergab, daß ſie

---

[1]) Prolegomena ad librum Στεφανιτης και Ιχνηλατης. Ex cod. Mscpt. Bibliothecae Acad. Upsalensis edita et latine versa dissertatione academica, quam, praeside Flodero, publico examini submittet Aurivillius (1786. 4.).

[2]) Dieſe findet ſich unter dem Titel: Appendix ad observationes Pachymerianas. Specimen sapientiae Indorum veterum. Liber olim ex lingua Indica in Persicam a Perzoe medico: ex Persica in Arabicam ab Anonymo; ex Arabica in Graecam a Symeone Seth, a Petro Possino Societ. Jesu novissime e Graeca in Latinam translatus; von S. 547 an hinter ſeiner Ausgabe des Pachymeres: Georgii Pachymeris Michael Palaeologus etc. (Rom 1666, Fol.).

[3]) Del governo de' regni sotto morali esempj di animali ragionanti tra loro, tratti primo della lingua indiana in agarena (für arabiſch, weil die Araber Nachkommen der Hagar) da Lelio Demno (Misverſtändniß des arabiſchen Titels Kalîlah und Dimnah) Saraceno e dall' Agarena nella Greca da Simon Seto filosofo Antiocheno ed ora tradotti dal Greco in Italiano (Ferrara 1583); vgl. Silveſtre de Sacy in Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi, X, 2, 46.

[4]) Not. et Extr. (X, 94 fg.), vgl. auch Mémoire historique vor ſeiner Ausgabe des Kalilah und Dimnah, S. 39.

trotz der großen Freiheiten, welche sich Husaïn Vaïz genommen hat, wenigstens in vielen Beziehungen diese Stelle auch ausfüllt. Sie liegt mir in der englischen Uebersetzung von Eastwick [1]) vor, deren Mittheilung ich der Güte meines Freundes, des Herrn Professor Brockhaus, verdanke, welcher mich aus seiner reichen Bibliothek auf alle Weise bei meinen Untersuchungen unterstützt hat.

Die für die Culturgeschichte wichtigste Uebersetzung ist aber eine hebräische geworden. Leider wissen wir von dem Uebersetzer weiter nichts als seinen Namen, und selbst dieser ist keineswegs ganz sicher. Wir verdanken ihn einer Mittheilung von Doni, welcher ihn in der Einleitung zu seiner, mittelbar auf dieser Uebersetzung ruhenden Bearbeitung [2]) aufbewahrt hat. Er nennt ihn uno Joel gran Rabbi Giudeo. [3]) Es wäre nun an und für sich kein Grund, an einer solchen Angabe zu zweifeln; allein auffallend ist zunächst, daß der sorgsame und kenntnißreiche Rossi nichts der Art in den reichen Schätzen, welche ihm zu Gebote standen, gefunden haben muß. Er nimmt von dieser Angabe, die ihm gewiß nicht unbekannt war, gar keine Notiz, obgleich infolge der interessanten Mittheilungen über eine alte hebräische Uebersetzung des Kalilah und Dimnah (Chelilà e dimhà, wie sie in der Quelle derselben

[1]) Der Titel ist: The Anvár-í-Suhaili; or the lights of Canopus being the Persian version of the fables of Pilpay; or the book „Kalílah and Damnah" rendered into Persian by Husain Vá'iz U'l-káshifí: literally translated into prose and verse by Edward Eastwick (Hertford 1854).

[2]) Der Theil derselben, welcher in drei Büchern im allgemeinen den sechs ersten Kapiteln von Silvestre de Sacy's Ausgabe des Kalilah und Dimnah entspricht, führt den Titel: La moral filosofia del Doni tratta dagli antichi scrittori allo illustr. S. Don Ferrante Caracciolo dedicata. Die folgenden, mit Ausnahme des 17. Kapitels, welches bei Doni fehlt, sind bei demselben betitelt: Trattati diversi di Sendebar Indiano filosofo morale. Beide Abtheilungen sind in Venedig (1552, 4.) erschienen und liegen in dieser Ausgabe vor mir.

[3]) So auch Wolf, Bibl. hebr., III, 350, Nr. 801: R. Joel nescio quis cui versio hebraica libri fabularis Indorum Kelila et Dimna tribuitur, aber ohne Angabe einer Autorität.

genannt wird) durch Giacobbe, Sohn von Sceará, die er sowol in seinem Dizionario als in seinem Manuscripti [1]) gibt, seine Aufmerksamkeit auf diese gewiß gezogen war und er einen hebräischen Schriftsteller Joel (Gioele, wie er ihn schreibt) in der That kennt, aber nur als Uebersetzer des sogenannten Sendabar, nicht des Kalilah und Dimnah. [2]) Diese letztere Angabe, daß Joel Verfasser der Uebersetzung des Sendabar sei, findet auch ihre Wiederholung in einem Manuscript von diesem im Britischen Museum. [3]) Es liegt dadurch die Vermuthung nahe, daß entweder Doni selbst oder seine Autorität durch Verwechselung den Uebersetzer des Sendabar zum Uebersetzer des Kalilah und Dimnah gemacht habe. Dagegen ließe sich nun zwar einwenden, daß Doni so viel älter als Rossi ist, daß ihm sogar vielleicht eine hebräische Handschrift der Uebersetzung zugänglich war, aus der er seine Notiz schöpfte, daß endlich Rossi sie deshalb nicht erwähnt, weil er in seinen Hülfsmitteln keine Bestätigung dafür fand, und man könnte sich demgemäß der Annahme zuneigen, daß beide Angaben richtig seien und daß Joel ebenso wol Uebersetzer des Kalilah und Dimnah als des Sendabar sei. Dafür könnte man auf den ersten Anblick nicht blos die Verwandtschaft dieser Schriften, sondern noch zwei besondere Umstände geltend machen. Erstens nämlich: während die arabische Bearbeitung dem indischen Philosophen, welcher die Hauptrolle im Kalilah und Dimnah hat, den Namen Bidpai oder einen wenig differirenden [4]) gibt, hat die hebräische Uebersetzung statt dessen denselben Namen, den der erste Philosoph

[1]) Dizionario Storico degli autori ebrei (1802, I, 135) und Mss. Codd. hebraici Bibl. J. B. de Rossi (1803, Nr. 212, S. 137).

[2]) Seine Worte sind: „Gioele ebreo d'incerta età. Tradusse dall' arabo in ebraico i Proverbj di Sendabàr". Dizionario storico degli autori Ebrei, I, 136.

[3]) Ellis, Specimens of early English romances (London 1811), III, 6, und Keller, Li Romans des Sept Sages, XX.

[4]) Vgl. Silvestre de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 397 und 403, und Mém. histor. (vor seiner Ausgabe). S. 17, 59, und weiterhin Anm. zu §. 6.

in den „Gleichniſſen Sandabar's" führt, nämlich ebenfalls Sandabar; zweitens hat die hebräiſche Ueberſetzung einige Erzählungen, welche die übrigen Ausflüſſe der arabiſchen Bearbeitung nicht darbieten, wol aber der Sandabar. [1]) In dieſen beiden Uebereinſtimmungen könnte man eine Beſtätigung dafür erblicken, daß der Ueberſetzer beider Werke eine und dieſelbe Perſon ſei; daß er an die Stelle des ihm minder bekannten Namens Bidpai, welcher vielleicht in ſeiner arabiſchen Handſchrift entſtellt war, den ihm durch die Ueberſetzung des Sandabar geläufigern geſetzt habe und auch aus letzterer aus eigenem Antriebe die Erzählungen hinzugefügt. Allein eben dieſe Umſtände, welche auf den erſten Anblick eine Beſtätigung jener Vermuthung zu gewähren ſcheinen, entſcheiden bei genauerer Betrachtung dafür, daß, ſelbſt wenn ein gewiſſer Joel der Ueberſetzer des Kalilah und Dimnah war, er doch nicht eine und dieſelbe Perſon mit dem Joel ſein könne, welchem die Ueberſetzung des Sandabar zugeſchrieben wird, vielmehr nicht unbeträchtlich ſpäter gelebt haben müſſe. Denn es iſt keinem Zweifel zu unterwerfen, daß die hebräiſche Schreibweiſe dieſes Namens, סנדבאר [2]), nur durch die im Hebräiſchen leichte Verwechſelung von ד d, und ר r, aus der im Arabiſchen [3]) und Perſiſchen [4]) und auch in der griechiſchen Ueberſetzung ſich widerſpiegelnden Form سندباد entſtanden iſt, welche, wie ich im Bulletin der St.-Petersburger Akademie, hiſtor.-philol. Klaſſe, 1857, 4/16. September (vgl. Mélanges asiatiques. III, 196) bemerkt habe,

[1]) S. weiterhin §. 95 und §. 99.

[2]) So hat der Titel der gedruckten Ausgabe des Sandabar (Silv. de Sacy, Not. et Extr., IX, 415, Nr. 1), und ebenſo die Aufzählung der ſieben Weiſen (ebend. 417), ſowie auch das Manuſcript der Ueberſetzung des Kalilah und Dimnah (ebend. 424); die Schreibart ohne ס iſt eine ſchlechtere; ſie erſcheint im Manuſcript des Sandabar (ebend. 416, 417), vgl. Mél. asiat., III, 192.

[3]) Vgl. Silv. de Sacy, Not. et Extr., IX, 1, 404; Die ſieben Veziere in der Ueberſetzung von Scott und in der breslauer Ausgabe von Tauſendundeine Nacht, XV, und ſonſt.

[4]) S. Sindibâd-nâmeh im Asiatic Journal, 1841, XXXV, 169 fg.

der im Weſentlichen treue Reflex des im Sanskrit entſprechenden urſprünglichen Namens Siddhapati iſt. Iſt dieſe Annahme richtig, ſo iſt es abſolut unwahrſcheinlich, daß dieſe Corruption ſchon von dem Ueberſetzer ſelbſt herrührt — denn eine Verwechſelung des arabiſchen د d, und ر r, die ſich ſo unähnlich ſind, iſt nicht wahrſcheinlich —, ſondern ſo gut als gewiß, daß ſie erſt von minder kundigen Abſchreibern der hebräiſchen Ueberſetzung eingeführt ward. Was aber den zweiten Punkt: die in der Ueberſetzung des Kalilah und Dimnah eingeſchobenen Geſchichten betrifft, ſo wird ſich an den angeführten Stellen (§. 95, 99) ergeben, daß ſie zwar im allgemeinen mit den entſprechenden im hebräiſchen Sandabar übereinſtimmen, im einzelnen aber ſo ſehr von der darin vorliegenden Darſtellung abweichen, daß abſolut keine Wahrſcheinlichkeit dafür ſpricht, daß ſie aus ihm entlehnt ſind. — Dieſem gemäß muß die hebräiſche Ueberſetzung des Kalilah und Dimnah nicht allein einen andern Verfaſſer haben als die des Sandabar, ſondern höchſt wahrſcheinlich auch beträchtlich jünger ſein, da die corrumpirte Form סינדבאר, Sindabâr, doch eine gewiſſe Zeit nöthig hatte, ehe ſie ſich ſtatt der richtigen סינדבאד, Sindabâd — ſo werde ich fortan als nächſten Reflex der indiſchen Form Siddhapati ſchreiben — fixiren konnte. Was nun die Einführung des Namens Sendebar ſtatt Bidpai in den hebräiſchen Text ſelbſt betrifft, ſo glaube ich im allgemeinen mit Silv. de Sacy [1]), daß er zunächſt auf dem Mangel oder der Ungenauigkeit der diakritiſchen Zeichen beruht; im einzelnen weiche ich jedoch darin von ihm ab, daß ich annehme, daß der Ueberſetzer die Variante تندبا Tendebâ [2]), oder eine ihr ähnliche ثندبا Sendebâ, in ſeiner Handſchrift fand und dadurch an den ihm ſchon geläufigen Namen des indiſchen Philoſophen Sendebâr erinnert ward.

Die Zeit, in welcher dieſe hebräiſche Ueberſetzung abgefaßt iſt, iſt bisjetzt nicht genauer zu beſtimmen. Da die lateiniſche Ueberſetzung derſelben, welche wir ſogleich erwähnen werden, zwi-

[1]) Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 403.

[2]) ebend., und in der Ausgabe des Kalilah und Dimnah, S. 59.

schen 1263—1278 fällt, so wird sie wol auf jeden Fall vor 1250 zu setzen sein.

Von ihr ist bis jetzt nur ein einziges und zwar unvollständiges Manuscript bekannt, welches sich in Paris befindet und von Silv. de Sacy benutzt und beschrieben worden ist.[1]) Es fehlt ihm der Anfang, oder vielmehr etwas über die ganze vordere Hälfte; es beginnt nämlich mit der Geschichte, welche sich in Silv. de Sacy's arabischer, 286 Seiten umfassender Ausgabe, S. 148, Zeile 2 von unten findet.[2]) Von da an ist es vollständig.

Die hohe Bedeutung dieser Uebersetzung für die Erkenntniß der letzterreichbaren Form des indischen Werks, aus welcher sie stammt, wird sich im Verlauf unserer Untersuchungen herausstellen, und es ist daher um so mehr zu bedauern, daß bisjetzt noch weiter nichts veröffentlicht ist als die erwähnte Geschichte, mit welcher sie beginnt[3]), und das 9. Kapitel derselben[4]), welches dem 12. der arabischen Recension von Silv. de Sacy entspricht. Die Herausgabe derselben würde eine ebenso wichtige als verdienstliche Unternehmung sein, und ich kann mich deshalb nicht enthalten, hier den Wunsch auszusprechen, daß die hebräisch-antiquarische Gesellschaft in London, welche sich die nützliche Aufgabe gestellt hat, die alten hebräischen Manuscripte, welche seit langer Zeit in den Bibliotheken größtentheils unbenutzt liegen, zu veröffentlichen, vorzugsweise dieser hebräischen Uebersetzung des Kalilah und Dimnah ihre Aufmerksamkeit zuwenden und mit ihr eine neue, auf Handschriften gestützte Ausgabe der so überaus seltenen Mishle Sandabar, „Gleichnisse des Sandabar", verbinden möge. Beide Werke sind bekanntlich von der größten culturhistorischen Bedeutung und stehen an der Spitze eines überaus umfassenden und einflußreichen occidentalischen Literaturkreises.

---

[1]) Notices et Extraits, IX, 1, 419 fg.

[2]) Vgl. ebend., IX, 1, 421, wo der Text dieser Erzählung hebräisch und zugleich nach fünf arabischen Handschriften mitgetheilt wird. In Wolff's Uebersetzung findet sie sich I, 127; in Knatchbull's englischer S. 178.

[3]) Notices et Extraits, IX, 424.

[4]) ebend., 451.

In Ermangelung der hebräiſchen Ueberſetzung tritt für mich an ihre Stelle die danach von Johann von Capua in der letzten Hälfte des 13. Jahrhunderts (zwiſchen 1263 und 1278) verfertigte lateiniſche Ueberſetzung. [1]) Die Vergleichung derſelben mit den oben erwähnten edirten Stücken der hebräiſchen, ſowie ihr Charakter im allgemeinen erweiſt ſie als einen ſklaviſchen Spiegel von dieſer, ſodaß man mit der größten Entſchiedenheit ſagen kann, daß Johann von Capua zwar ſehr ſchlecht überſetzt hat, aber ſo treu, als ihm bei ſeiner nicht beſonders großen Kenntniß des Hebräiſchen und ſehr geringen des Lateiniſchen möglich war, insbeſondere, daß er ſich abſichtlich nur überaus ſelten eine kleine Freiheit erlaubt hat. Der Abdruck dieſer Ueberſetzung iſt sine loco et anno erſchienen und wird von Santander [2]) etwa um 1480 geſetzt. Dieſer Anſatz wird wol vielleicht ſelbſt bis auf das Jahr richtig ſein. Denn ich werde an einem andern Orte — weil es hier zu vielen Raum wegnehmen würde — nachweiſen, daß der älteſte Druck der deutſchen, nach dieſer lateiniſchen abgefaßten Ueberſetzung, welcher ebenfalls sine loco et anno erſchienen iſt, nicht nach dem Abdruck, ſondern nach einem Manuſcript der lateiniſchen Ueberſetzung gemacht iſt, wahrſcheinlich nach demſelben, welches uns im Abdruck vorliegt; denn daß der älteſte Druck der deutſchen Ueberſetzung mit dem der lateiniſchen in innigſter Beziehung ſteht, folgt daraus, daß beide dieſelben Holztafeln als Holzſchnitte benutzt haben; doch bemerke ich ſogleich, daß alles übrige Aeußerliche — Typen, Papier, Druckordnung — verſchieden iſt. Nach jenem älteſten deutſchen Druck erſcheint zunächſt ein

[1]) Vgl. über ſie Silv. de Sacy, a. a. O., IX, 398 fg.; Loiſeleur Deslongchamps, Essai sur les fables indiennes (Paris 1838), S. 18. Mir liegt davon das von G. H. B. (Bode) in ſeinem verdienſtlichen Beitrage zur Geſchichte dieſes Literaturkreiſes (in der Recenſion von Loiſeleur Deslongchamps' erwähntem Werke in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1843, S. 721 fg.), S. 729 beſchriebene Exemplar der göttinger Bibliothek vor.

[2]) Serna Santander, Dictionnaire bibliographique choisi du quinzième siècle, II, 378; Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 400.

ulmer von 1483; dieser ist aber kein Abdruck von jenem, sondern er beruht auf einer Transscription des in diesem gebrauchten deutschen Dialekts in einen andern, ohne Zweifel den in Ulm damals herrschenden. Diese Transscription ist aber mit einer so grenzenlosen Nachlässigkeit gemacht, daß die ganze Ausgabe dadurch fast werthlos ist. Nach ihr aber ist die ulmer von 1484 und, so viel ich sie untersuchen konnte, mit unwesentlichen Veränderungen die Reihe der nachfolgenden Ausgaben gedruckt, von denen keiner einzigen weiter die ganz vortreffliche älteste ohne Orts- und Jahresangabe gedruckte wieder zu Gebote gestanden zu haben scheint, sodaß derjenige, welcher diese nicht kennt und seine Ansicht über den Werth der alten deutschen Uebersetzung sich nach einer andern Ausgabe bildet, zu einem ganz falschen Urtheil über sie gelangt. So schlecht in allen Ausgaben von 1483 an diese Uebersetzung erscheint, so wahrhaft vortrefflich tritt sie in jener ältesten hervor, und ich glaube, daß es ein ebenso interessantes als verdienstliches Werk wäre, wenn man einen neuen Abdruck von ihr besorgte. Jene Ausgabe von 1483 nun hat schon gelegentlich den Druck der lateinischen Uebersetzung vor Augen gehabt, sodaß diese also zwischen dem ältesten deutschen Druck sine loco et anno und 1483 erschienen sein muß. Jener älteste deutsche Druck wird von einigen alten Bibliographen in das Jahr 1470 gesetzt [1]), ich zweifle aber sehr, daß er so alt ist. Das Interesse für diese Schriften war — wie ihre rasch aufeinander folgenden Auflagen zeigen [2]) — damals viel zu groß, als daß zwischen der ersten und zweiten Ausgabe dreizehn Jahre hätten verfließen können.

Ob Ebert wegen zweier Differenzen — einer in der Columnenbezeichnung und einer am Schluß — mit Recht zwei Aus-

[1]) Bretschneider bei Panzer, Annalen der ältern deutschen Literatur, I, 49. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 444. G. H. B(ode). in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1843, S. 737.

[2]) Die ulmer von 1483 wurde 1484 und 1485 von neuem in Ulm aufgelegt, während 1484 auch eine Ausgabe in Augsburg erschien; vgl. Panzer, Annalen der ältern deutschen Liter., I, 143, 152, 153, 158, 256.

gaben der lateiniſchen Ueberſetzung annimmt [1]), wage ich nicht zu entſcheiden, aber auch kaum zu glauben; und zwar um ſo weniger, als die vor mir liegende alsdann eine dritte ſein würde. [2]) Auf jeden Fall iſt ſchwerlich zu bezweifeln, daß dieſe Ausgaben, trotz dieſer unbedeutenden Differenzen, wie in allen übrigen Aeußerlichkeiten, ſo auch im ganzen eigentlichen Text vollſtändig übereinſtimmen.

Der Umſtand, daß die deutſche Ueberſetzung, wie ſchon erwähnt, aus einem Manuſcript der lateiniſchen gefloſſen iſt, machte es natürlich gerathen, auch ſie zu Rathe zu ziehen. Sie ſtand mir auf kürzere Zeit in der älteſten Ausgabe (ohne Ort und Jahr) durch die Liberalität der wolfenbütteler Bibliothek zu Gebote, in der ulmer von 1483, welche die göttinger Bibliothek beſitzt, während der ganzen Dauer meiner Unterſuchungen.

Eine vierte, wenigſtens auf einer von jenen drei Ueberſetzungen unabhängigen beruhende, poetiſche Nachahmung einzelner Partien des Kalilah und Dimnah tritt uns in Valdo's Alter Aesopus entgegen, deſſen Herausgabe wir Edélеſtand du Méril [3]) verdanken. Das Alter iſt leider nicht ſicher zu beſtimmen; der Herausgeber ſetzt ihn mit Wahrſcheinlichkeit in das 13. Jahrhundert. [4]) Auch deren Vergleichung war nicht ohne Nutzen.

Eines der allerwichtigſten Hülfsmittel würde natürlich die ſpaniſche Ueberſetzung ſein, welche wahrſcheinlich um 1251 nach einer unmittelbar aus dem Arabiſchen gefloſſenen lateiniſchen gearbeitet iſt, allein von dieſer iſt bisjetzt leider nur ein kleines,

[1]) Ebert, Allgemeines bibliographiſches Lexikon, I, Nr. 6259 a. b. Beide Ausgaben unterſcheiden ſich nach ihm dadurch, daß a. als Columnentitel capitulum II, III u. ſ. w. und am Schluſſe explicit liber parabola4 antiquo4 sapientum hat, während in b. jene capitulum secundum, tertium u. ſ. w. lauten, dieſer aber explicit liber parabolarū antiquo4 sapientum geſchrieben iſt.

[2]) Sie hat nämlich die Columnentitel wie Ebert's b. (ſ. vorige Anmerkung), den Schluß aber wie Ebert's a.

[3]) Poésies inédites du moyen âge (Paris 1854), S. 217 fg.

[4]) a. a. O.

jedoch wichtiges Stückchen bekannt, welches Rodriguez de Castro veröffentlicht hat. [1]) Höchst wahrscheinlich aber war sie es, nach welcher Raimond vorzugsweise — jedoch nicht ohne gelegentlichen Einfluß der lateinischen des Johann von Capua — seine lateinische Bearbeitung abgefaßt und im Jahre 1313 vollendet hat. [2]) Von dieser hat Silv. de Sacy an der in der Anmerkung mitgetheilten Stelle sehr ausführlich gehandelt und auch einige Proben mitgetheilt; andere verdanken wir gelegentlichen Anführungen von Edélestand du Méril in den Anmerkungen zu Baldo's Alter Aesopus.

§. 4. Nächst den angeführten Uebersetzungen stand mir ferner, ebenfalls durch die Güte des Herrn Professor Brockhaus, der im Anfange des 12. Jahrhunderts abgefaßte Auszug aus den drei ersten Büchern des Pantschatantra, welcher sich im 59., 60. und 61. Taranga der Kathâ-Sarit-Sâgara (Meer der wie Ströme hineinfließenden Erzählungen) von Somadeva befindet, im Manuscript zu Gebote. Am Schluß eines jeden der ausgezogenen Bücher finden sich höchst interessante lalenburger Streiche, welche eine baldige Bekanntmachung verdienten, da auch sie höchst auffallende Anklänge an Occidentalisches enthalten.

Schließlich war der sanskritische Hitopadesa „der gute Rath" (vgl. Kosegarten, Pantschat., S. 227, 25), zu berücksichtigen, da diese Sammlung von Fabeln und Erzählungen aus dem Pantschatantra und einem andern, nicht genannten Werke gebildet ist [3]) und, wie die Vergleichung zeigt, vorzugsweise auf jenem beruht. Auch hier sind jedoch, wie bei Somadeva, im Ganzen nur die drei ersten Bücher des Pantschatantra wiedergespiegelt (vgl. §. 170), aber es sind auch mehrere Geschichten aus den zwei letzten in die Reflexe der drei ersten aufgenommen (vgl. weiterhin). Dieses Werk scheint in Indien lange nicht so gesucht und so häufig gelesen

[1]) Vgl. Rodriguez de Castro, Biblioteca Español, I, 636. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 434.

[2]) Vgl. Silv. de Sacy, a. a. O., X, 2, 3 fg.; insbes. S. 13 u. 9.

[3]) S. Hitopadesa, übersetzt von Max Müller (Leipzig 1844), S. 2.

worden zu ſein als das Pantſchatantra; indem es infolge davon weder ſo häufig abgeſchrieben, noch umgearbeitet wurde, zeigen ſeine Handſchriften — im Vergleich mit denen des Pantſchatantra — verhältnißmäßig wenige und minder bedeutende Differenzen. Doch gibt es einige und keineswegs ganz unweſentliche, welche im Verlaufe dieſer Unterſuchungen hervortreten werden. [1]) Wir beſitzen eine vortreffliche Ausgabe dieſes Werkes und Ueberſetzungen in mehreren neuern Sprachen. [2])

§. 5. Was meine Hülfsmittel für die andere Aufgabe dieſer Einleitung betrifft — die Quellen und Verbreitung der im Pantſchatantra enthaltenen Fabeln, Märchen und Erzählungen und der ihnen verwandten, mir bekannten ſonſtigen indiſchen —, ſo wäre das Vorkehren der poſitiven Seite — die Aufzählung des von mir Benutzten — Raum- und Zeitverſchwendung; der Leſer wird ſie aus der Darſtellung hinlänglich erkennen können. Leider muß

---

[1]) Im allgemeinen vgl. man über ſie meine Anzeige von Lancereau's Ueberſetzung (ſ. folgende Anmerk.) in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1857, S. 1307 fg.

[2]) Die Ausgabe iſt von Schlegel und Laſſen beſorgt unter dem Titel: Hitopadesas, id est Institutio salutaris. Textum codd. mss. collatis recensuerunt, interpretationem latinam et annotationes criticas adjecerunt A. G. a Schlegel et Chr. Lassen (Bonn 1829, 4.). Die lateiniſche Ueberſetzung iſt nicht erſchienen. Unter den Ueberſetzungen hebe ich hervor die griechiſche von Galanos, welche ſchon oben S. 4, Anm. 1 erwähnt iſt, weil ſie auf einer theilweiſe abweichenden Recenſion beruht, deren Intereſſe dadurch erhöht wird, daß ſie mit einer ſchon vor der Mitte des 17. Jahrhunderts abgefaßten perſiſchen Ueberſetzung in einem ſehr wichtigen Punkte übereinſtimmt; über dieſe hat Silv. de Sacy in den Notices et Extraits, IX, 1, 227 fg. berichtet (vgl. Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1857, S. 1309). Eine deutſche Ueberſetzung hat Max Müller geliefert (ſ. S. 18, Anm. 3); eine andere Durſch (Tübingen 1853), welche ich nicht kenne; eine ſehr gute franzöſiſche Lancereau unter dem Titel: Hitopadésa ou l'Instruction ntile, recueil d'apologues et de contes traduit du Sanscrit avec des notes historiques et littéraires et un appendice contenant l'indication des sources et des imitations par M. Edouard Lancereau (Paris 1855).

ich im Gegentheil hier die negative Seite herauskehren. Denn ich bin feſt überzeugt, daß ich bei größerm Reichthum und bei beſſerer Beſchaffenheit meiner Hülfsmittel dieſe Unterſuchungen zu noch viel erſprießlichern und entſcheidendern Reſultaten hätte führen können.

Was hier zunächſt die Hülfsmittel für die Aufſuchung der Quellen betrifft, ſo iſt es allgemein bekannt, wie wenig bisjetzt — wie ſich bei der Jugend des Sanskritſtudiums nicht anders erwarten läßt — im Verhältniß zu dem ungeheuern Reichthume der Literatur dieſer Sprache veröffentlicht oder leicht zugänglich iſt. Insbeſondere iſt aber dieſer Mangel gerade bei dieſen Unterſuchungen fühlbar. Es wird ſich bei der Betrachtung des Einzelnen herausſtellen, daß die Quellen dieſer Erzählungen u. ſ. w. nur in geringerm Grade in der indiſchen Heldenſage zu ſuchen ſind — die uns insbeſondere durch Herausgabe des Mahâbhârata und anderer epiſcher Werke ſchon ziemlich bekannt iſt —, in wie viel höherm Grade dagegen in den religiöſen, vor allen — da das Grundwerk des Pantſchatantra buddhiſtiſchen Urſprungs iſt (ſ. §. 225) — den buddhiſtiſchen Schriften; hier fehlen uns aber die Originale und treue Ueberſetzungen von faſt noch allen Puranen und den buddhiſtiſchen Schriften; und die vielen legendären Werke der indiſchen Literaturen ſind aufs allerunzulänglichſte, größtentheils auch nicht einmal dem Namen nach bekannt. Bei den buddhiſtiſchen Schriften traten an die Stelle der Originale zwar mehrfach die verſchiedenen Ueberſetzungen, welche ſich bei den Völkern finden, zu denen mit dem Buddhismus auch Theile der buddhiſtiſchen Literatur gedrungen ſind, und im allgemeinen ſind dieſe Ueberſetzungen bei der ſklaviſchen Treue, mit welcher ſie, wenigſtens theilweiſe, abgefaßt ſind, für unſere nächſten Zwecke bis zu einem gewiſſen Grade brauchbar; aber auch ſie ſind zum allergrößten Theile erſt durch weitere Ueberſetzung, oft nur Auszüge in einer der modernen Sprachen, uns zugänglich gemacht, umfaſſen — ſo weit bisjetzt bekannt — nur einen geringen Theil der großen buddhiſtiſchen Literatur und ſind auf jeden Fall nur ein ſchwacher und nicht ſelten unſicherer Erſatz für die indiſchen Originale.

Digitized by Google

Von einer andern Klaſſe von Werken — den indiſchen Sammlungen von Erzählungen —, welche theils als Quellen, theils zur Vergleichung von der größten Bedeutung ſein würden, zumal da auch die Vergleichung der verſchiedenen Formen, in welchen eine Erzählung auftritt, nicht ſelten geeignet iſt, auf ihre Quelle zu führen, ſteht uns ebenfalls bis jetzt nur eine ſehr unzureichende Bekanntſchaft zu Gebote. Von der Vetâlapantschavinçati, „fünfundzwanzig Erzählungen eines Vetâla" (einer Art Dämonen, die in die Körper Verſtorbener fahren), ſind erſt ſechs Erzählungen im Sanskrit bekannt gemacht, vollſtändig in der Recenſion des Sivadâſa [1]), fünf derſelben, theils auszugsweiſe, in der des Somadeva. [2]) Die übrigen ſind in indiſchen Volksſprachen veröffentlicht, von denen mir jedoch wieder nur Ueberſetzungen zu Gebote ſtanden, und zwar eine engliſche vollſtändige [3]) wiederum durch die Güte meines hülfreichen Freundes, des Herrn Profeſſor Brockhaus, eine andere von der hieſigen Bibliothek [4]) und die theilweiſe franzöſiſche von Lancereau [5]). Die wichtigſte Bearbeitung iſt aber die mongoliſche, vermittelſt deren ich den buddhiſtiſchen Urſprung dieſer Sammlung erkannt habe und in welcher ich eine Umarbeitung der älteſt-erreichbaren Form derſelben ſehe [6]); die höchſte Wichtigkeit hat ſie für die Erkenntniß der Art, wie dieſe

---

[1]) Fünf in Laſſen's Anthologia sanscritica, S. 1—38; die ſechste in Höfer's Sanskrit-Leſebuch, S. 69.

[2]) von Hermann Brockhaus in: Berichte der Königl. Sächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaft: hiſtoriſch-philol. Kl., 1853, S. 281—306.

[3]) Bytal-Puchisi; or the twenty-five tales of Bytal, translated from the Brujbhakha into English; by Rajah Kalee-Krishen Behadur (Kalkutta 1834).

[4]) Nämlich die engliſche Ueberſetzung der tamuliſchen Bearbeitung: Vetâla Cadai, überſetzt von Babington in: Miscellaneous translations from oriental languages (London 1831).

[5]) Journal asiatique, 1851, XVIII, 383 u. f. w.

[6]) S. meine Abhandlung im Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wiſſenſchaften, hiſtor.-philol. Kl., 1857, 4/16. Sept. Mél. asiat., III, 170 fg. Genaueres in einer ſpätern Abtheilung dieſes Werks.

indiſchen Conceptionen nach dem Abendlande übergingen; in der mongoliſchen Bearbeitung führt ſie den Titel: Ssiddi-kür, aus dem ſanskritiſchen Siddhi und einem mongoliſchen Worte, im Ganzen = ſanskr. Vetâlasiddhi, „Vetâlazauber", und iſt in einer deutſchen Ueberſetzung von Benjamin Bergmann [1]) bekannt.

Nächſt dieſer nimmt die Sammlung, welche den Titel: Çuka-saptati führt, das iſt „die ſiebzig Erzählungen eines Papagai", insbeſondere wegen ihrer nähern Beziehung zum Pantſchatantra eine ebenſo bedeutende Stelle ein. Von ihr iſt noch viel weniger als von der vorigen im Original bekannt gemacht, nämlich nur die Einleitung und erſte Erzählung [2]); dagegen beſitzen wir eine nach dem Original gearbeitete griechiſche Ueberſetzung, in der jedoch die Erzählungen von elf oder dreizehn Nächten fehlen, von Demetrios Galanos. [3])

Eine dritte Sammlung: Sinhâsana-dvâtrinçati, „die zweiunddreißig Erzählungen des Thrones des Vikramaditya", auch Vikrama-carita, „Abenteuer des Vikrama" genannt, iſt mir ausführlich nur durch eine bengaliſche Ueberſetzung [4]) bekannt, deren Mittheilung ich wiederum dem Herrn Profeſſor Brockhaus verdanke; ferner in Auszügen aus dem Sanskrittext, welche Roth [5])

---

[1]) Nomadiſche Streifereien im Lande der Kalmücken ꝛc., I, 247 fg.; findet ſich auch theilweiſe abgedruckt in Kletke, Märchenſaal, III, 1 fg.

[2]) Ebenfalls von Laſſen in ſeiner Anthologia sanscritica, S. 38—45.

[3]) Unter dem Titel: Ψιττάκου μυθολογίαι νυκτερινάι, von Typaldos herausgegeben hinter der oben erwähnten Ueberſetzung des Pantſchatantra und Hitopadeſa, S. 1—77. Seitdem ich dies geſchrieben, iſt mir durch die Liberalität der St.-Petersburger Akademie ein Manuſcript des Originals zu Gebote geſtellt. Leider enthält es zwei große und eine Menge kleinere Lücken und iſt deswegen ungenügend zu einer Edition. Dennoch iſt es höchſt belehrend und ich werde darüber an einem andern Orte berichten (vgl. §. 95).

[4]) Vatriç Singhâsan (Serampur 1818).

[5]) Journal asiatique, 1845, VI, 278 fg.

mitgetheilt hat, und in gleichen aus der Hindiüberſetzung, die ſich bei Garcin de Taſſy [1]) finden.

Auch dieſe Sammlung iſt in die mongoliſche Literatur übergegangen. Sie führt daſelbſt den Titel: „Geſchichte des Ardſchi Bordſchi Chan". Auf Veranlaſſung meiner Entdeckung bezüglich der Vetâlapantschavinçati hat Anton Schiefner darüber in dem Bulletin der St.-Petersburger Akademie (hiſtor.-philolog. Kl.), 1857, 27. November, berichtet. Seine Mittheilungen, ſowie der Inhalt der ſanskritiſchen Bearbeitung entſcheiden auch für die urſprünglich buddhiſtiſche Entſtehung dieſer Sammlung, worüber ich im Fortgange dieſer Unterſuchungen handeln werde.

Von der großen Märchenſammlung des Somadeva, welche von der allergrößten Bedeutung ſein würde, iſt leider erſt ein kleiner Theil in der vortrefflichen Ausgabe des Herrn Profeſſor Brockhaus erſchienen. [2]) Ich ſpreche nur einen allgemeinen Wunſch aus, wenn ich den Herrn Herausgeber auffordere, ſein Werk ſo bald als möglich zu vollenden.

Von manchen anderen Sammlungen wiſſen wir noch weiter nichts als den Namen, und andere mögen uns noch ganz unbekannt ſein (vgl. über eine der Art meine Andeutung in der Anzeige von Roſen's Papagaienbuch, d. i. der deutſchen Ueberſetzung der türkiſchen Bearbeitung des Tûtînâmeh, in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1858, S. 536, und Genaueres im Fortgange dieſer Unterſuchungen). Das, welches für uns das bedeutendſte ſein würde, das ſanskritiſche Original des Sindabadkreiſes, der Literatur der Sieben Veziere und Sieben weiſen Meiſter, welche, wie ich vermuthet habe [3]), ſich an einen ſanskritiſchen Siddhapati, „Meiſter der Zauberer oder Weiſen", ſchließen, ſcheint im Sanskrit ganz eingebüßt.

---

[1]) Histoire de la littérature Hindoui et Hindoustani, II, 273 fg.

[2]) Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchenſammlung des Sri Somadeva Bhatta aus Kaſchmir. 1—5. Buch. Sanskrit und deutſch herausgegeben von H. Brockhaus (Leipzig 1839). Die Ueberſetzung iſt auch beſonders abgedruckt.

[3]) in der S. 12 angeführten Abhandlung. Mél. asiatiq., III, 188 fg.

Wenn unsere Hülfsmittel für die Erkenntniß der Quellen dieser Fabeln, Märchen und Erzählungen noch spärlich und größtentheils secundär sind, so steht es nicht viel anders, ja theilweise noch schlimmer mit denen, welche zur genauern Erkenntniß der Verbreitung dienen würden. Diese fand von Indien aus theils durch die Perser und die mohammedanischen Völker statt, theils durch die, welche die buddhistische Religion verbreiteten und annahmen. Die Perser, Araber u. a. lernten die indischen Fabeln, Märchen und Erzählungen größtentheils durch Uebersetzung in ihre Literatur kennen, theilweise auch durch die friedliche oder kriegerische Berührung, in welche sie mit den Indern traten, aus dem Munde des Volks und der Gebildeten; zu den zum Buddhismus bekehrten Völkern kamen sie theils durch Uebergang der buddhistischen Literatur, theils durch mündliche Erzählung der buddhistischen Lehrer und auch wol anderer buddhistischer Inder, welche bekanntlich ihre Glaubensbrüder selbst über die weitesten Strecken hin aufzusuchen pflegten. Wir werden aber weiterhin sehen, daß gerade der Buddhismus der ganz eigentliche Träger von Fabeln und Märchen ist. Bei diesen Völkern, zu denen die indischen Conceptionen dieser Art zunächst drangen, gingen sie ebenfalls vorwaltend in die Literatur über; manche mögen sich auch sogleich im Volke verbreitet haben; die meisten stiegen aber erst, nachdem sie ihre Stellung in der nationalen Literatur eingenommen hatten, aus dieser in das Volk hinab, von diesem wieder gelegentlich in die Literatur und von neuem zurück in das Volk, wobei natürlich mehr oder weniger starke Veränderungen eintraten. Die weitere Verbreitung nach dem Occident, insbesondere nach Europa und — so weit bisjetzt erkannt zu werden vermag — in geringerm Grade auch nach Afrika, fanden sie alsdann durch die Araber und die sich an sie schließenden mohammedanischen Völker und die Mongolen. Jene schufen ihnen den Eingang in den Süden von Europa durch die lange Herrschaft der Araber in Spanien und ihre vielfachen Berührungen der verschiedensten Art, insbesondere mit den Völkern Italiens, des griechischen Reichs u. s. w.; diese vorwaltend durch ihre zweihundertjährige Herrschaft in Rußland

und andere Berührungen mit dem Osten. Im Süden von Europa, wo Träger und Empfänger schon einen höhern Grad von Cultur, eine Literatur und Aehnliches besaßen, drangen die so übertragenen Schöpfungen vorwaltend sogleich aus einer Literatur in die andere, theilweise gingen sie auch auf die damaligen Mitrepräsentanten der Literatur, Sänger und Erzähler, über, am seltensten mögen sie durch die volklichen Berührungen unmittelbar von einem Volke ins andere übertragen sein. Im Osten dagegen, wo Sieger und Unterworfene wesentlich auf gleich niederer Culturstufe standen, mochte die letzte Art des Uebergangs die Regel, die beiden ersteren die Ausnahmen gewesen sein. Von diesen Punkten aus verbreiteten sich diese Conceptionen dann über ganz Europa. Diese Ansicht über den Gang der Vermittelung läßt sich im allgemeinen als gesichert betrachten, dagegen verstatten unsere Hülfsmittel noch nicht, sie auch in allen einzelnen Fällen schlagend durchzuführen. So wird sich z. B. im Verfolg der Untersuchungen ergeben, daß eins der wichtigsten Verbindungswerke die älteste persische Bearbeitung der Çukasaptati war; denn es läßt sich fast mit Bestimmtheit behaupten, daß alles, was sie enthielt, nach Europa und in das occidentalische Leben überging. Diese ist aber wol unzweifelhaft verloren; allein die Umarbeitung derselben von Nachshebi, die uns ohne Zweifel auch das wichtigste Material für die Umwandelungen der indischen Erzählungen an die Hand geben würde, existirt in vielen Handschriften, liegt aber bis zu diesem Augenblicke — mit Ausnahme einer zwar kleinen, aber höchst bedeutenden Publication von Brockhaus und einigen von Kosegarten — noch unedirt. Ebenso schlummern die arabischen Sammlungen von Erzählungen, aus welchen Cardonne [1]) mehreres übersetzt hat und die, wie man daraus schließen kann, zu den bedeutendsten Gliedern in der Verbindungskette gehören, mit Ausnahme des Arabschah, welchen Freytag, aber leider ohne Uebersetzung, herausgegeben hat, seitdem ruhig in der pariser Bibliothek. Viele Hülfe dürfen wir uns auch von der jüdischen mittelalterlichen Lite-

[1]) Mélanges de littérature orientale.

ratur verſprechen, die zu einem großen Theile noch nicht veröffentlicht iſt. Denn die Juden waren damals die Hauptvermittler zwiſchen den Arabern und den abendländiſchen Völkern und hatten für dieſe Art Unterhaltungsliteratur das höchſte Intereſſe, wie ſich ſchon dadurch zu erkennen gibt, daß es vier Juden ſind, von denen es gewiß iſt, daß ſie den unverhältnißmäßig größten Theil der in Europa verbreiteten orientaliſchen Fabeln, Märchen und Erzählungen hier eingeführt haben, nämlich die beiden jüdiſchen Ueberſetzer: der des Kalilah und Dimnah und der des Sindabad (Sandabar), ferner Peter Alfons als Verfaſſer der Disciplina Clericalis, und endlich Johann von Capua als Ueberſetzer des zuerſt erwähnten Buchs ins Lateiniſche. Was die ſpaniſchen Juden insbeſondere in dieſer Beziehung geleiſtet haben mögen, wird ſich, da bei ihrer Verfolgung in Spanien derartige Werke wol größtentheils verloren gegangen ſind, ſchwerlich mehr in ſeinem ganzen Umfange ermeſſen laſſen, aber es iſt höchſt wahrſcheinlich, daß die orientaliſchen Stoffe, welche uns insbeſondere in der altfranzöſiſchen Poeſie, den Fabliaux u. ſ. w. entgegentreten, durch ihre Vermittelung hierher gelangt ſind. Schließlich endlich iſt zwar, insbeſondere in den letzten Decennien, ein reger Eifer auf dem Gebiete der mittelalterlichen Poeſie und Unterhaltungsliteratur der abendländiſchen Völker erſichtlich, doch bleibt auch hier noch überaus viel zu leiſten übrig, zumal da manche und zwar gerade die für unſere Aufgaben wichtigſten Völker — z. B. die der pyrenäiſchen Halbinſel — noch kaum von ihm berührt ſind; welch ein Hülfsmittel aber gerade dieſe Veröffentlichungen unſern Unterſuchungen gewähren, kann man daraus erkennen, daß faſt jede neu hervortretende uns einen tiefern Blick in den großen Einfluß thun läßt, welchen die mittelalterliche orientaliſche, insbeſondere Unterhaltungsliteratur auf die Schöpfung und Geſtaltung der entſprechenden occidentaliſchen ausübte.

Wenn ich trotz dieſer Mängel und Beſchaffenheit meiner Hülfsmittel in Bezug auf die Quellen und die Verbreitung der in dieſer Einleitung zu beſprechenden Schöpfungen der indiſchen Phantaſie etwas geleiſtet zu haben glaube, ſo kann das nur einen

Maßstab abgeben für dasjenige, was unter in diesem Betracht günstigeren Umständen, die wol in nicht zu ferner Zeit eintreten werden, wird geleistet werden können.

Wenden wir uns jetzt zum Einzelnen.

§. 6. Die Einleitung in den mir zu Gebote stehenden sanskritischen Texten — dem Kosegarten'schen, dem der hamburger Handschriften und der berliner — stimmt fast ganz miteinander überein; die bei Dubois [1]) aus den südlichen Uebersetzungen geflossene weicht nur durch große Ausführlichkeit und im Einzelnen ab; wieder stimmt ganz nahe die im Hitopadesa. Wir schließen natürlich aus diesen Zusammenstimmungen, daß sie in Bezug auf die Einleitung auf einer und derselben Recension im allgemeinen beruhen. Dagegen weicht in dieser Beziehung die arabische Bearbeitung vollständig ab, und da wir im ganzen Verlauf unserer Untersuchung so gut wie gar keine willkürliche oder unmotivirte Abweichung von der letzterkennbaren Grundform des indischen Werkes in ihr eintreten sehen werden, so vermuthen wir schon danach mit hoher Wahrscheinlichkeit, daß jene Einleitung zur Zeit des Uebergangs des indischen Werkes nach Persien noch gar nicht existirte, sondern erst später bei einer Umarbeitung eintrat. Doch auch hier muß unsere Betrachtung an das Einzelne anknüpfen.

In den mir bekannten sanskritischen Texten hat ein König in Mahilâropya (Variante: Mihilâropya), Amaraçakti mit Namen, drei Söhne, welche nichts lernen wollen. Es wird ihm der Brahmane Vishnuçarman empfohlen. Dieser übernimmt es, die Kinder binnen sechs Monaten in dem, was einem Fürsten zu wissen noth thut, so weit zu bringen, daß sie alle übertreffen. Er faßt zu diesem Zwecke das Pantschatantra ab, welches er sie studiren läßt, und erfüllt sein Versprechen.

Im Wesentlichen stimmt hiermit das südliche (Dubois'sche) Pantschatantra, nur weicht es in einigen Einzelnheiten ab; auch ist die Einleitung viel ausführlicher und zur Einrahmung von

---

[1]) S. §. 3.

Erzählungen benutzt. Was die Einzelheiten betrifft, so ist die Scene nicht in Mahilâropya, sondern — und zwar in Uebereinstimmung mit dem Hitopadeça [1]) — in Pâtaliputra, der Hauptstadt der Maurjadynastie, insbesondere des berühmtesten indischen Königs Tschandragupta, an dessen Namen sich so viele Märchen hefteten. Der König heißt bei Dubois Souca-Daroucha, was zunächst ein sanskritisches Sukhadarça zu reflectiren scheint; da im Sanskrit su und sukha synonym sind und in Eigennamen synonyme Themen oft miteinander vertauscht werden, so liegt die Vermuthung nahe, daß dieses Souca-Daroucha nur eine in einer der südlichen Sprachen, aus denen Dubois seine Uebersetzung gestaltete, eingetretene Veränderung des Namens Sudarçana ist, wie der König im Hitopadeça genannt wird. Diese entschiedene Uebereinstimmung in Bezug auf die Scene — Pâtaliputra — und höchst wahrscheinliche in Bezug auf den König berechtigt uns, anzunehmen, daß sie auf einer beiden gemeinschaftlich zu Grunde liegenden, von unsern Sanskritterten in dieser Beziehung abweichenden Recension beruhen. Diese Annahme erhält dadurch eine Bestätigung, daß wir in den Sanskritterten im 5. Buche dieselbe Differenz in Bezug auf die Scene finden. Wo nämlich Kosegarten's Text (S. 234, 5) in Uebereinstimmung mit der berliner Handschrift und den Wilson'schen Pâtaliputra (aber sonderbarerweise nach dem Dekhan verlegt) hat, haben die hamburger Mahilâropya. Wir werden nun im weitern Verlauf unserer Untersuchung mit Entschiedenheit das Resultat hervortreten sehen, daß der Hitopadeça und die südliche (Dubois'sche) Bearbeitung zu einem großen Theile im allgemeinen eine ältere Recension repräsentiren, als in unsern Sanskritterten vorliegt, und es wird dadurch wahrscheinlich, daß diese ältere Recension die Scene in den ältern Hauptsitz des indischen Lebens in Mittelindien verlegt hatte, an dessen

[2]) Die persische Uebersetzung des Hitopadeça hat zwar Mânakpur, allein Silvestre de Sacy hält dies wol mit Recht nur für eine aus der arabischen Schrift leicht erklärliche Corruption von Pâtalpur (Notices et Extraits, X, 1, 231).

Stelle der Süden — Mahilâropya liegt nämlich im Dekhan [1]) — vielleicht erſt zu der Zeit trat, als die indiſche Cultur vor der mohammedaniſchen Herrſchaft theilweiſe hieher zurückwich.

Bezüglich der Namen der Prinzen ſtimmt Dubois im Weſentlichen mit den Sanskritterten; der Hitopadeſa hat ſie nicht; Dubois hat auch den Namen der Königin, welcher ſonſt nicht vorkommt.

In Bezug auf den Namen des Viſhnuçarman als Lehrers ſtimmt Dubois und der Hitopadeſa mit den Sanskritterten überein. Dagegen weicht der Hitopadeſa darin ab, daß er dieſen Viſhnuçarman nicht ein Buch (ſpeciell nicht das Pantſchatantra) abfaſſen, ſondern nur als Erzähler von Geſchichten auftreten läßt; ebenſo tritt er auch bei Dubois als Erzähler, nicht als Schriftſteller auf. Wir dürfen demnach auch in dieſem Zuſatze der Sanskritterte eine Angabe ſehen, welche ſich in der ältern Recenſion, auf die ſich der Hitopadeſa und das ſüdliche (Dubois'ſche) Pantſchatantra ſtützt, nicht befand. Es wird dies um ſo wahrſcheinlicher, da mit ihr eine Differenz in der allgemeinen Geſtaltung der Bücher des Pantſchatantra zuſammenzuhängen ſcheint. Eine Form beruht nämlich auf der Vorausſetzung, daß Viſhnuçarman den Inhalt der Bücher erzählt, die andere darauf, daß er ihn als Schriftſteller abgefaßt habe. Jene gibt ſich als die ältere kund, dieſe als die jüngere. Letztere erſcheint in dem Koſegarten'ſchen Text (auch in meiner ihm folgenden Ueberſetzung) und in dem der hamburger Handſchriften. Hier beginnt jedes Buch faſt ohne Erinnerung daran, daß es eine Erzählung ſein ſolle. Im Hitopadeſa dagegen, in der Bearbeitung bei Dubois, in der griechiſchen Ueberſetzung des Pantſchatantra von Galanos (S. 7), in der berliner Handſchrift, ſowie ohne Zweifel auch in den mit dieſer vorwaltend zuſammenſtimmenden Wilſon'ſchen beginnen die Bücher ſo, daß mit Beſtimmtheit angedeutet wird, daß ſie Erzählungen des Viſhnuçarman an die Prinzen ſind; man vergleiche Dubois, S. 30, Z. 5 von unten; S. 137, Z. 2 von unten; S. 184, Z. 3 von oben, und 205, wo man ſieht, daß in ſeinen Quellen,

[1]) ſ. Anm. 3 zu der Ueberſetzung.

mit denen er übrigens, wie wir oben (§. 3) geſehen, etwas frei verfuhr, die Darſtellung, wie in den übrigen angeführten, weſentlich durch Fragen der Prinzen und Erzählung des Viſhnuçarman veranlaßt wird. Im Hitopadeſa geſchieht dies in allen ſeinen vier Büchern mit beſtimmten Worten; ebenſo in der berliner Handſchrift des Pantſchatantra im zweiten, dritten, vierten und fünften Buche; daß es nicht im erſten geſchieht, iſt wol nur reiner Zufall, nämlich Folge davon, daß der Anfang des erſten Buches aus einer Handſchrift abgeſchrieben iſt, die auf einer andern Recenſion beruhte. Daß auch in den Wilſon'ſchen Handſchriften die Bücher ſo eingeleitet ſind, wird, abgeſehen von ihrer ſonſtigen vorwaltenden Uebereinſtimmung mit der berliner Handſchrift, durch den Anfang des fünften Buches höchſt wahrſcheinlich, des einzigen, welches Wilſon in ſeiner Analyſe [1]) vollſtändiger mitgetheilt hat. Auch die arabiſche Bearbeitung, obgleich ſie von der Einleitung im Pantſchatantra und Hitopadeſa keine Spur hat, ſtimmt in der Veranlaſſung der einzelnen Bücher durch Fragen und entgegnende Erzählungen mit der letzterwähnten Form überein. Da ſich nun im Verlauf der Unterſuchung herausſtellen wird, daß im allgemeinen die arabiſche Bearbeitung die älteſt-erreichbare Recenſion repräſentirt, die berliner Handſchrift (und wahrſcheinlich die ihr ſo verwandten Wilſon'ſchen) in Bezug auf den Rahmen (nicht aber die einzelnen eingerahmten Erzählungen) eine ältere als die in den hamburger Handſchriften (und ihren Verwandten, vgl. §. 3) vorliegende, die Dubois'ſche und der Hitopadeſa ebenfalls, wenigſtens theilweiſe, eine ältere als unſere Sanskrittexte, ſo können wir daraus folgern, daß dieſe die Bücher durch Fragen einleitende und als Erzählungen darſtellende Form die ältere war. Nachdem aber in die Einleitung der Zuſatz aufgenommen war, daß Viſhnuçarman dies Buch abgefaßt habe, ſo paßte dieſe Form nicht mehr dazu und es wurden der Harmonie wegen die Fragen zu Anfang der Bücher in einer Recenſion ausgelaſſen; in andern geſchah dies nicht, indem die Discrepanz vielleicht nicht bemerkt wurde; dazu,

[1]) Transactions of the Royal Asiatic Society, I, 182.

nämlich zu der ſich in dieſer Beziehung kundgebenden Sorgloſigkeit, werden ſich im Verlauf unſerer Unterſuchung noch einige Analogien darbieten.

Demgemäß befand ſich alſo in der ältern Recenſion des Pantſchatantra — ähnlich wie bei Dubois und im Hitopadeſa — nur die Angabe, daß Viſhnuçarman die Prinzen durch Erzählungen unterrichtet, nicht aber, wie in den jetzt vorliegenden, daß er dieſe Erzählung zu dieſem Zwecke in ein Buch gebracht habe; er war alſo nur als Lehrer, nicht als Schriftſteller bezeichnet; wer dieſe Erzählungen aufgezeichnet hatte, wurde, wie bei ſo vielen andern indiſchen Werken, im Dunkeln gelaſſen. Fehlte aber dieſe Angabe in der ältern Recenſion, ſo haben wir nicht den geringſten Grund mehr, einen Viſhnuçarman als Verfaſſer des Pantſchatantra aufzuſtellen und es braucht kaum noch darauf aufmerkſam gemacht zu werden, wie unwahrſcheinlich, wie übernaiv es wäre, wenn der Verfaſſer ſich ſelbſt als Lehrer — der Autor ſich als Held — hier eingeführt und ſich ſelbſt mit all den Lobſprüchen bedeckt hätte, mit welchen Viſhnuçarman in der Einleitung ſo verſchwenderiſch überhäuft wird. War aber Viſhnuçarman urſprünglich blos als Lehrer aufgeführt, ſo kann der Name entweder ein rein erfundener, oder irgendeine hervortretende indiſche Perſönlichkeit zu dieſer Rolle verwendet ſein. Wir kennen bisjetzt keine der Art, welche exact dieſen Namen führte; allein ich habe ſchon Gelegenheit gehabt, zu bemerken, daß das Sanskrit die Eigenthümlichkeit hat, in Eigennamen Synonyme zu vertauſchen; nun heißt Viſhnuçarman „durch Viſhnu beglückt", und Viſhnugupta „von Viſhnu beſchützt" (oder, nach der ſpeciell indiſchen Auslegung, „den Viſhnu ſchützen möge"). Dieſes letztere iſt aber der Name desjenigen Miniſters, welcher den Indern für das Muſter eines Staatsmannes galt, des Miniſters von Tſchandragupta, bekannter unter dem Namen Tſchânakya (von caṇaka, Kichererbſe, cicer, alſo gewiſſermaßen Cicero); und ich bin daher der Anſicht, daß, wenn Viſhnuçarman auch nicht für ſynonym mit Viſhnugupta zu nehmen iſt, doch der Name erfunden oder gewählt iſt, um an den großen Meiſter der Politik zu erinnern.

Die arabiſche Bearbeitung hat aber auch dieſen Namen nicht; ſo wenig als ſie etwas der hier beſprochenen Einleitung Aehnliches hat, ebenſo wenig läßt ſie die Erzählung der einzelnen Bücher durch Fragen der Prinzen und Antworten des Viſhnuçarman veranlaſſen, ſondern ſtatt des Prinzen fragt ein König Dabſchelim (دبشليم) [1]), und ſtatt Viſhnuçarman antwortet und erzählt ein Philoſoph Bidbai. [2]) Ich habe ſchon bemerkt, daß wir wenig oder eigentlich gar keine willkürliche Aenderungen in der arabiſchen Bearbeitung finden werden und deswegen füglich auch hier Bedenken tragen müſſen, eine ſolche anzunehmen. Dieſes Bedenken aber wird noch dadurch vermehrt, daß dieſe beiden Namen, wenn

---

[1]) Dieſer Name erſcheint zwar in mehreren Varianten und Corruptionen, aber durch die Formen im Kalilah und Dimnah, deſſen Ueberſetzungen und bei Mirkhond, Maſudi und Ferishta ſtellen ſich entſchieden als ſeine conſonantiſchen Beſtandtheile د d, ب b, ش sh oder س s, ل l und م m, heraus (vgl. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 403; Mohamed fil. Chondschahi vulgo Mirchondi Historia Gasnevidarum, ed. Wilken, S. 81; Maſudi bei Gildemeiſter, Scriptores Arab. de rebus Indicis, S. 10; Ferishta, translated by Briggs, I, 76); b insbeſondere iſt dadurch geſichert, daß ihm bei Mirchond ا a, vorhergeht; dahinter kann i nicht ſtehen; doch hat Aloys Sprenger in ſeiner Ueberſetzung des Maſudi (El Masudi Historical Encyclopaedia entitled meadows of gold and mines of gems, I, 171) Daisalem, ديسلم.

[2]) Die echt arabiſche Form dieſes Namens iſt ſehr zweifelhaft. Silv. de Sacy hat in den Text بيدبا, Bidba oder Baidaba, genommen (vgl. Notices et Extraits, IX, 1, 403, und Ausg. Notice des Manuscrits, 59). Aus der im Anvár-i-Suhaili (translated by Eastwick, S. 69) erſcheinenden Form und Erklärung („freundlicher Arzt" = ſanskr. vaidya priya) ſcheint hervorzugehen, daß die zu Huſain Vaïz' Zeit anerkannte Lesart Bidpái oder eine wenig abweichende Form war. Einige indiſche Gelehrte aber — gewiß im Gefühle, daß dieſe Etymologie nicht mit den ſanskritiſchen Compoſitionsgeſetzen und Bildungen von Eigennamen übereinſtimmt — behaupteten, wie ebendaſelbſt berichtet wird, daß Pilpái der richtige Name ſei, welches ſie durch hasti-pát erklärten; letzteres würde ſanskr. hastipâd ſein und bedeuten: „Elefantenfüße habend"; dieſelbe Bedeutung würde pîlupâd oder pîlupâda haben, und damit identificirten die Inder jenen für dieſe Etymologie erſt umgewandelten Namen.

wir sie auch — was bei den entsetzlichen Entstellungen, denen fremde Namen in der arabischen Sprache unterworfen sind, sehr natürlich ist — nicht mit vollständiger Sicherheit auf ihre sanskritische Form zurückführen können, doch mit ziemlicher Bestimmtheit ein indisches Gepräge zeigen, auf keinen Fall aber ein persisches oder arabisches. Hätte aber der persische oder arabische Uebersetzer diese Namen willkürlich ersonnen, so würden sie bei dem damaligen Culturzustande doch wol heimische gewählt haben. Wir dürfen also hieraus schließen, daß wie das südliche (Dubois) Pantschatantra und der Hitopadesa einen andern Königsnamen haben als die heutigen sanskritischen, so die älteste-erreichbare Recension, auf welcher mittelbar die arabische Bearbeitung beruht, nicht blos einen andern Namen für den König, sondern auch für den Philosophen. Ganz unzweifelhaft würde diese Annahme werden, wenn das, was mehrere arabische Schriftsteller berichten [1]), „daß nämlich Mahmud der Gasnevide 1025 n. Chr. zwei Nachkommen von Dabschelim gefunden und gehört habe, daß keiner der indischen Könige den Dabscheliden an Adel des Geschlechts gleich sei", in jeder Beziehung als richtig zu nehmen wäre. Ich habe mich über diese Nachricht schon an einer andern Stelle erklärt [2]) und glaube auch jetzt noch, daß diese beiden Dabscheliden den Arabern gegenüber für Nachkommen des Dabschelim ausgegeben wurden, weil dieser indische Königsname eben infolge der Verbreitung des Kalilah und Dimnah unter den Arabern der berühmteste, wol in der damaligen Zeit der einzige seit lange bekannte war. Sowie die schlauen Inder herausgebracht hatten, daß Mahmud den Entschluß gefaßt hatte, Sumenath und sein Gebiet einem einheimischen Fürsten zur Regierung zu übergeben, wobei er denn weiter kein wesentliches Interesse hatte, als einen ihm Ergebenen zu finden, der zugleich dem Lande einigermaßen

---

[1]) Ferishta und Mirchond an den in der vorletzten Anm. angeführten Stellen, wo man noch Wilken vergleiche.

[2]) Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, 1857, Sitzung vom 4/16. September in Mélanges asiatiques, III, 170 fg.

zusagte, so hatten sie natürlich nichts eiligeres zu thun, als ihre Candidaten durch die Abstammung von einem Königsnamen zu empfehlen, der unter den Arabern durch Kalilah und Dimnah so berühmt geworden war, daß diese sich vielleicht schon allenthalben nach ihm, seinem einstigen Reiche und seinen etwaigen Nachkommen erkundigt haben mochten. Wir wissen schon genug von der indischen Geschichte aus einheimischen, wenn auch sagenhaften, und fremden zuverlässigen Berichten, daß wir mit Bestimmtheit behaupten können, daß uns das Geschlecht der Dabscheliden, wenn es wirklich alle indischen Könige an Adel überragt hätte, schon an andern Orten irgendwo begegnet sein würde. In diesen angeblichen Nachkommen des Dabschelim kann ich also keinen Beweis für seine dereinstige Existenz erkennen, halte es aber nach dem früher Bemerkten für keinem Zweifel zu unterwerfen, daß er oder eine ähnliche Form den Namen des Königs widerspiegelt, welcher in der älteſt-erreichbaren sanskritischen Recension, wie in der arabischen Bearbeitung, die Erzählungen veranlaßte. Er war übrigens höchst wahrscheinlich so wenig als der Amaraçakti der heutigen sanskritischen Texte des Pantschatantra und der Sudarçana des Hitopadeça oder die meisten Könige, welche in den Erzählungen der Çukasaptati vorkommen, eine historisch bedeutende oder auch nur historische Person, sondern jene Bedeutung erhielt er erst durch die hohe Stellung, welche sich das Buch Kalilah und Dimnah erwarb, und durch die daran sich knüpfenden historischen Faseleien von arabischer Erfindung, von denen weiterhin (§. 12) die Rede sein wird.

Welche sanskritische Namen speciell diesen beiden entsprochen haben, wage ich, wie gesagt, nicht, mit Sicherheit entscheiden zu wollen. Am wahrscheinlichsten scheint mir, daß der Name des Königs im sanskritischen Original Devaçarman lautete [1]); diesen

[1]) Ich glaube, diese Identification rührt von Lancereau her; ich kann aber in diesem Augenblicke nicht finden, wo ich sie gelesen habe; andere sehr abweichende Vermuthungen s. bei Briggs (in seiner englischen Uebersetzung des Ferishta, I, 76, Anm.) und bei Prinsep (Useful Tables, S. 125).

werden wir auch in zwei Erzählungen des Pantſchatantra finden. Der ſanskritiſche Name des Philoſophen ſcheint mir vidyâpati oder vedapati geweſen zu ſein; dieſes bedeutet „Meiſter des Wiſſens", und ſcheint demnach eine ſehr paſſende Bezeichnung für den Lehrer der Regierungskunſt; insbeſondere ſpricht mir aber für dieſe Vermuthung einmal, daß im Daçakumâracarita, „Abenteuer der zehn Jünglinge", einem indiſchen Romane, einem Weiſen und Zauberer ein ſynonymer Name gegeben wird, nämlich Vidyeçvara [1]) (îçvara hat nämlich dieſelbe Bedeutung wie pati), und ferner insbeſondere, daß der Verfaſſer einer höchſt wahrſcheinlich im 14. Jahrhundert abgefaßten ſanskritiſchen Sammlung von Erzählungen, purushaparîkshâ, „Männerprüfung", deren ſanskritiſches Original erſt theilweiſe bekannt gemacht iſt [2]), ſowol im Original als in der bengaliſchen Ueberſetzung, welche 1827 in London erſchienen iſt und mir zu Gebote ſteht, ebenfalls Vidyâpati genannt wird. Es bedarf wol kaum einer Bemerkung, daß ich den Namen Vidyâpati ſowol hier als in Bezug auf die Grundlage des Pantſchatantra und des Kalilah und Dimnah nicht für ein Nomen proprium halte. Daß und warum dieſer in der hebräiſchen Ueberſetzung der arabiſchen Bearbeitung כּוֹכְבָא, bei Johann von Capua und den daraus gefloſſenen Ueberſetzungen und Bearbeitungen Sendebar genannt werde, iſt oben (§. 3) beſprochen.

Als Titel des Werkes wird in den ſanskritiſchen Texten das Wort pancatantram, „die fünf Bücher", gebraucht; ebenſo im ſüdlichen (Dubois) Pantſchatantra, und denſelben Namen führt es im Hitopadeſa (Ueberſetzung von Max Müller, S. 2) und im

---

Nach dem Anvár-i-Suhaili (Ueberſetzung von Eaſtwick) ſoll der Name „großer König" bedeuten; damit weiß ich keine ſanskr. Vergleichung zu vermitteln.

[1]) Ausgabe von Wilſon, S. 45.

[2]) Vgl. Adelung, Bibliotheca sanscrita. Literatur der Sanskritſprache (2. Aufl. Petersburg 1837), S. 193, 363. Hermann Brockhaus, in: Berichte der Königlich Sächſ. Geſellſchaft der Wiſſenſchaften, 1857, S. 22 fg.

Sâhitya Darpana, einem äſthetiſchen Werke, deſſen Zeitalter leider noch nicht beſtimmt iſt (S. 210 der kalkuttaer Ausgabe in der Bibliotheca Indica). In der Unterſchrift der berliner Handſchrift erſcheint ſtatt deſſen das weſentlich ſynonyme pancâkhyânam, „die fünf Erzählungen", und in denen der hamburger (welche auch bei Koſegarten, S. 266, wiedergegeben iſt) pancatantrâparanâmakam [1]) pancâkhyânakan nîtiçâstram, „Handbuch der Regierungskunſt, beſtehend aus fünf Erzählungen, und mit einem andern Namen Pantſchatantra genannt". Man ſieht hieraus, daß der Name Pantſchatantra wenigſtens ſchon zu der Zeit fixirt ward, als der Hitopadeſa daraus entſtand; deſſen Entſtehungszeit iſt aber leider ebenfalls noch unbekannt und, ſo viel ich weiß, bisjetzt nur durch die perſiſche Ueberſetzung als wenigſtens älter als etwa das 17. Jahrhundert erwieſen. Dagegen hat die arabiſche Ueberſetzung keine Spur dieſes Titels, und wenn ſchon dies uns berechtigt, anzunehmen, daß er zur Zeit des Uebergangs des ſanskritiſchen Originals nach Perſien nicht exiſtirte, ſo erhält dieſe Annahme ihre vollſtändige Beſtätigung durch den noch erkennbaren Zuſtand, in welchem ſich das Originalwerk zu der damaligen Zeit befand.

Das arabiſche Werk führt den Titel: كليله ودمنه; hier iſt das auslautende h der beiden Namen, wie gewöhnlich [2]), Vertreter eines iräniſchen k, ſodaß, zumal wenn Caſtwick [3]) mit Recht behauptet, daß die arabiſche Form des zweiten Namens damnah geſprochen werde, die Pehlewiform etwa kalilak und damnak geweſen ſein muß; dieſe entſpricht weſentlich den Namen der beiden Schakale, welche in dem erſten Abſchnitte des eigentlichen Werkes (dem erſten Buche des ſanskritiſchen Pantſchatantra, welches dem fünften Kapitel der arabiſchen Bearbeitung in Silv. de Sacy's

---

[1]) Die eine hamburger Handſchrift (I. bei Koſegarten bezeichnet) hat nur pancatantrânâmakam, aber man ſieht ſchon aus dem â, daß, wie in vielen analogen Fällen, durch Nachläſſigkeit eine Auslaſſung ſtattfand.

[2]) Haug, Ueber die Pehlewiſprache und den Bundeheſch (Göttingen 1854; beſonderer Abdruck aus den Göttinger Gelehrten Anzeigen, S. 11).

[3]) Ueberſetzung des Anvâr-i-Suhaili, S. 4, Note 6.

Recenſion gleich iſt) die Hauptrolle ſpielen. Dieſe heißen im Sanskrit karaṭaka und damanaka; die letztere Form iſt kaum verändert, in der erſtern iſt, der Neigung des Pehlewi gemäß, das r in l verwandelt und ebenſo auch das dem Sanskrit eigenthümliche ṭ, welches faſt ganz wie r tönt. Wir können ſchon danach vermuthen, daß zur Zeit des Uebergangs nach Perſien dieſes der eigentliche Titel des erſten Abſchnitts war und misbräuchlich auf das ganze Werk — wahrſcheinlich erſt in der arabiſchen Bearbeitung — ausgedehnt ward. Dafür ſpricht, daß wir einen faſt ganz analogen alten Titel für das dritte Buch des Pantſchatantra (entſprechend dem achten Kapitel der arabiſchen Bearbeitung in Silv. de Sacy's Recenſion) finden, gebildet weſentlich durch Zuſammenſetzung der Namen der feindlichen Vögel, der Krähen, ſanskr. kâka, und Eulen, ſanskr. ulûka, kâkolûka (Panini, II, 4, 9. Sch.) und Anſchluß eines Derivationselements: kâkolûkîyam oder kâkolûkikâ (ſ. §. 136), jenes in der Bedeutung „das Buch von den Krähen und Eulen", dieſes, nach der Annahme der Grammatik, „die Feindſchaft (oder „der Krieg") der Krähen und Eulen". Ebenſo mochte das erſte Buch zur Zeit des Uebergangs etwa karaṭakadamanakîyam, „das Buch vom Karaṭaka und Damanaka" geheißen haben. Daraus, daß dieſer ſpecielle Titel des erſten Abſchnitts ſich in der arabiſchen Ueberſetzung zum Geſammttitel erweiterte, können wir nun ferner ſchon entnehmen, daß es einen Geſammttitel für die ganze Sammlung damals nicht gab. Aber ſelbſt wenn es einen ſolchen gegeben hätte, konnte er auf keinen Fall pantschatantra, „die fünf Bücher", lauten, denn das Werk umfaßte damals bei weitem mehr Abſchnitte. Die arabiſche Bearbeitung enthält nämlich, nach Abzug der vier Einleitungen in der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion, vierzehn durch einen gleichmäßigen Eingang und durch die übrigen Ausflüſſe derſelben als alter Beſtand geſicherte Abſchnitte. Von dieſen vierzehn ſind aber, wie ſich im Verlaufe unſerer Unterſuchung zeigen wird, elf entſchieden aus dem Sanskrit entlehnt, einer ferner höchſt wahrſcheinlich, einer zweifelhaft und nur einer höchſt wahrſcheinlich nicht. Wären aber auch nur elf aus dem

Sanskrit genommen, so wäre es bei dem gleichmäßigen Eingange und gleichartigem Charakter und Ziele derselben in der arabischen Bearbeitung doch aufs höchste unwahrscheinlich, daß fünf aus einem sanskritischen Buche — etwa dem Pantschatantra — und sechs aus einem andern genommen seien, sondern es ist vielmehr anzunehmen, daß alle aus Einer Sammlung stammen, welche aber alsdann unmöglich den Titel „fünf Bücher" führen konnte.

§. 7. Das südliche (Dubois) Pantschatantra hat, wie bemerkt, die Einleitung erweitert. Der König ruft auf den Rath seines Ministers alle weise Brahmanen zusammen. Diese finden aber die Aufgabe, die dumme und ungebildete Natur seiner Söhne umzuwandeln, über ihren Kräften. Da geräth der König in den höchsten Zorn; droht den Brahmanen mit Confiscation und Exil; nun erst entschließt sich einer der Weisen, die Erziehung und Umbildung der Söhne zu übernehmen und fordert ebenfalls nur sechs Monate für seine Aufgabe. Der König übergibt ihm die Kinder. Aber nun folgen ihm die übrigen Weisen und machen ihm die größten Vorwürfe wegen seiner Ueberhebung; er antwortet bescheiden: 1) er habe nur Zeit gewinnen wollen, 2) schlügen oft Umstände, die Untergang drohen, zum Besten aus. Für beide Sätze führt er als Belege Erzählungen an (von denen weiterhin) und stellt seine Collegen zufrieden. Dann beginnt die Erziehung.

§. 8. Die hier und in den sanskritischen Texten erscheinende Einleitung hat eine so auffallende Aehnlichkeit mit einem Theile des Rahmens der zum Kreis des Sindabad oder der Sieben weisen Meister gehörigen Schriften, daß wir uns nicht enthalten dürfen, näher darauf einzugehen. Es ist bekannt, daß an der Spitze dieses Kreises ein arabisches Werk stand, welches Masûdi (starb 956 n. Chr.) erwähnt und كتاب السندباد, „Buch des Sindbad" nennt und aus Indien ableitet. Ich habe darüber vorläufig an einem andern Orte gesprochen [1]) und einerseits einige Gründe

[1]) Bulletin der St.-Petersburger Akademie, histor.-philol. Kl., 1857, 4/16. September = Mélanges asiatiques, III, 188 fg. Eingehenderes werde ich in einer der folgenden Abtheilungen dieses Werkes geben.

angeführt, welche die Richtigkeit seiner Angabe über die Abstammung desselben bestätigen, andererseits eine Erklärung dafür gegeben, wieso es in Indien selbst verloren sein mochte. Es schließen sich daran bekanntlich der persische Sindibâd-nâmah, mit welchem uns Forbes Falconer bekannt gemacht hat [1]), die Sieben Veziere, die Erzählungen des Sandabar, der Syntipas, die verschiedenen, zu den Sieben weisen Meistern gehörigen, Schriften und eine der einfachsten, vielleicht ältesten Formen, welche sich in Nachschebi's Tûtî nâmeh findet und von Hermann Brockhaus in einer leider sehr seltenen Schrift [2]) veröffentlicht ist.

In dem Eingange der in diesen erscheinenden Erzählung übergibt der König in der hebräischen Bearbeitung (dem sogenannten Sandabar) seinen Sohn in dessen siebentem Jahre dem Weisen; bei diesem verharrt er zwölf Jahre und sechs Monate (in der Sengelmann'schen Uebersetzung S. 33). Diese zwölf Jahre erinnern an die zwölf, welche, nach der Einleitung in das sanskritische Pantschatantra, zur Erlernung der Grammatik nothwendig sind und, nach indischer Ansicht (vgl. z. B. Somadeva, Kathâ-Sarit-Sâgara, VI, 144 = S. 23 der Uebersetzung), die Zeit des Elementarunterrichts begreifen, sowie denn überhaupt die Zahl zwölf in indischen Anschauungen oft wiederkehrt (vgl. z. B. die so häufig vorkommenden zwölf Jahre der Dürre, der Hungersnoth, des Exils). Nachdem diese zwölf Jahre fruchtlos verstrichen sind, macht sich Sindabad — gerade wie Vishnuçarman im Pantschatantra — anheischig, den Prinzen binnen sechs Monaten so zu unterrichten, „daß kein Weiserer im ganzen Land erfunden werden soll" (hebräische Bearbeitung in der Sengelmann'schen Uebersetzung S. 34; fast ganz ebenso Syntipas in derselben Uebersetzung S. 79; Nachschebi bei Brockhaus, S. 1; Sindibâd-nâmah bei Forbes Falconer, Asiatic Journal, 1841, XXXV, 177; — andererseits fast wörtlich ebenso Pantschatantra, Kosegarten S. 5; Dubois

[1]) Asiatic Journal, 1841, XXXV, 169 fg. und XXXVI, 4 fg. und 99 fg.

[2]) Nachschebi's Sieben weise Meister; persisch und deutsch (Leipzig 1845).

S. 13; Hitopadeça bei Max Müller, S. 8; vgl. auch Somadeva, VI, 144 fg. = Ueberſetzung S. 25, wo, ähnlich wie in der Historia Septem Sapientum, ed. s. l. et a., Bl. 2, a., der erſte Lehrer ſechs Jahre verlangt, der letzte aber ebenfalls nur ſechs Monate — in der Historia Sept. Sap. ein Jahr —, ſodaß man ſieht, daß auch dieſe Zahl indiſch iſt). Wie ferner bei Dubois (S. 13) die übrigen Weiſen durch Viſhnuçarman's Ueberhebung in Zorn gerathen, ſo auch in der hebräiſchen Bearbeitung (bei Sengelmann S. 34). Endlich heißt es, faſt ganz anklingend an das ſanskritiſche Pantſchatantra, in der hebräiſchen Bearbeitung (bei Sengelmann S. 36): „und es wurde aufgeſchrieben Jahr und Monat und Tag und Stunde, da er ihm ſeinen Sohn übergab", vgl. Syntipas (bei Sengelmann S. 80): „und nachdem dieſes zwiſchen beiden verhandelt war, ſetzte der Weiſe dem Cyrus eine bekräftigende Urkunde auf, in welcher aufgezeichnet war, daß nach ſechs Monden und ſechs Stunden der Sohn vollſtändig unterwieſen dem Könige von ihm ſolle übergeben werden; würde er aber nach der verabredeten Friſt den Sohn des Königs nicht als weiſen Mann übergeben, ſo ſei Syntipas der Todesſtrafe verfallen"; man vergleiche hierzu Pantſchatantra: „darum laß den heutigen Tag niederſchreiben; wenn ich binnen ſechs Monaten nicht bewirke, daß dein Sohn in der Lebensweisheit alle andern übertrifft, dann möge Gott mir die Götterſtraße nicht zeigen!"

Dieſe Uebereinſtimmungen ſcheinen mir zu bedeutend, als daß ſie unabhängig voneinander hätten entſtehen können; entweder ſind ſie aus dem Pantſchatantra in das ſanskritiſche Original des Sindabad (den Siddhapati nach meiner Vermuthung) übernommen, oder umgekehrt. Da nun dieſe Einleitung zu dem Pantſchatantra entſchieden mit dem Abſchluß deſſelben zu fünf Büchern und ſeinem Titel zuſammenhängt, dieſer aber und jener nach dem vorigen Paragraph verhältnißmäßig jung ſind, während ſchon Maſûdi eine arabiſche Bearbeitung des indiſchen Originals des Sindabad kennt, ſo iſt mir kaum ein Zweifel, daß, wie faſt alle Erzählungen des letztern in andere indiſche Werke — und insbeſondere auch in die ſpätern Partien des Pantſchatantra übergegangen ſind, wie wir

weiterhin mehrfach sehen werden , so auch diese Partien der Einleitung von daher herübergenommen sind. Ich habe schon an dem angeführten Orte bemerkt, daß gerade diese Plünderungen, durch welche der Inhalt fast ganz in andere indische Schriften überging, wol der Hauptgrund waren, weshalb dieses Werk in Indien verloren zu sein scheint.

§. 9. Wie in §. 7 bemerkt, enthält das südliche (Dubois) Pantschatantra zwei Erzählungen in der Einleitung. Diese kehren in den sonstigen uns bekannten Ausflüssen des Pantschatantra, sowie in der arabischen Bearbeitung nicht wieder; wir müssen sie also für specielle, in Südindien eingetretene Erweiterungen nehmen. Die erste derselben ist eine im ganzen wenig umgewandelte Form einer Episode des Mahâbhârata und es tritt bei ihr fast dasselbe Verhältniß ein, wie bei den eben verglichenen Uebereinstimmungen in der Einleitung zum Pantschatantra und den Sindabadschriften; auch sie erscheint in diesen, sodaß hier ebenfalls die Frage über eine etwaige Entlehnung entstehen muß.

Im Mahâbhârata hängt diese Episode innig mit dem ganzen Plane dieses gewaltigen Epos zusammen. Bhîshma, der Hauptheld der Kuruiden, muß umkommen, sonst ist der Sieg der Panduiden unmöglich; allein er ist unbesiegbar; dagegen hat er die Gabe erhalten, sich selbst die Zeit seines Todes zu wählen (Mahâbhârata, VI, 5600); es gilt demnach, ihn zu bestimmen, dieses zu thun. Dieses geschieht folgendermaßen. Er weiß, daß der Held Sikhandin eigentlich eine Frau ist und will ihn deshalb nicht tödten (VI, 5454, 5563, 5564, 5600 fg.). Daher stellen die Panduiden diesen voran (5568, 69); seine Pfeile dringen in Bhîshma's Leib (5581), hinter ihm stehend spaltet Ardschuna Bhîshma's Bogen (5582); Sikhandin verwundet den des Bogens Beraubten (5590); da erkennt dieser, daß ihm der Sieg unmöglich ist: denn die Panduiden können nicht getödtet werden und Sikhandin ist ein Weib; so glaubt er denn, jetzt sei für ihn die Zeit zu sterben; er widersetzt sich nicht länger; es treffen ihn die Pfeile des Sikhandin, Ardschuna und anderer; er sinkt endlich vom Wagen (5655). So wird Bhîshma vermittelst eines Mannes,

welcher eigentlich eine Frau ist, getödtet. Wieso dies der Fall ist, erzählt Bhîshma selbst im 5. Buche, nachdem ihn Duryodhana gefragt hat, warum er den Sikhandin nicht tödten wolle. Diese Episode findet sich zu Anfang meiner Sanskrit-Chrestomathie aus dem Mahâbhârata abgedruckt und ist trefflich übersetzt von Joseph Rupp [1]). Folgendes sind die Hauptzüge derselben.

„Amba, die Tochter des Königs von Kâçi, wird von Bhîshma für seinen Bruder geraubt; sie hatte ihr Herz aber schon dem Sâlvakönig geschenkt; nachdem sie dem Bhîshma dies mitgetheilt, entläßt er sie; der Sâlvakönig hält sie aber nun für seiner unwürdig und will sie nicht mehr; verzweifelnd sucht sie sich an Bhîshma als Urheber ihres Unglücks zu rächen; der größte Held, «Râma mit der Axt», nimmt sich ihrer an und kämpft für sie mit Bhîshma, aber vergebens; er kann ihn nicht überwältigen. Da widmet sie sich den härtesten Bußübungen, bis ihr Siva erscheint und verspricht, daß sie in ihrer nächsten Existenz als Mann den Bhîshma tödten werde. Nachdem sie dies Versprechen erhalten, besteigt sie den Scheiterhaufen."

So weit geht der erste Theil der Episode; dieser ist in die Erzählung des südlichen (Dubois) Pantschatantra nicht übergegangen, sondern nur der jetzt folgende zweite Theil.

„Sie wird (nach ihrer Verbrennung) als Tochter des Königs Drupada wiedergeboren. Diesem war vorhergesagt, daß ihm ein Kind geboren werden würde, das erst Frau, dann Mann sein werde (s. meine Sanskrit-Chrestomathie, XVIII, 5). Nachdem sie nun geboren, gibt die Mutter sie sogleich für einen Sohn aus; sie wird auch wie ein solcher erzogen und verheirathet; sie erhält die Tochter des Königs der Daçârna zur Frau. Diese erfährt natürlich das Geheimniß; ihre Dienerinnen melden es dem Vater. Dieser, um den Betrug zu rächen, überzieht den Drupada mit Krieg.

---

[1]) In einer leider wahrscheinlich schwer zugänglichen Schrift: Jahresbericht über das königliche Lyceum, Gymnasium u. s. w. zu Freising im Studienjahre 1856—57 als Programm; frei in: Holtzmann, Indische Sagen, Abschnitt Amba.

In dieſer Noth verläßt die für einen Sohn ausgegebene Tochter voll Betrübniß das Schloß und geht in den Wald. Da findet ſie einen Jakſha (d. i. einen Diener Kuvera's, des Gottes der Reichthümer), welcher ſich aus Mitleid dazu verſteht, mit ihr auf einige Zeit die Geſchlechter zu tauſchen; ſie verſpricht ihm, ſein Geſchlecht gegen das ihrige zurückzuerſtatten, ſobald der König der Daçarna ſich befriedigt zurückgezogen haben werde. So kehrt ſie denn als Mann zurück, und der König der Daçarna iſt zufrieden geſtellt. Sobald er ſich entfernt hat, geht ſie in den Wald, um den Rücktauſch wieder vorzunehmen; allein währenddeß hatte Kuvera ſelbſt dieſen Wald beſucht und jener Jakſha ſchämte ſich, als Frau vor ihm zu erſcheinen. Ueber dieſes Ausbleiben geräth der Gott in Zorn und verdammt ihn, bis zum Tode der Prinzeſſin, der er ſein Geſchlecht geliehen, Frau zu bleiben. Als dieſe nun zu dem angegebenen Zwecke kommt, darf er demnach ſein Geſchlecht nicht wiedernehmen, und ſie bleibt ihr übriges Leben hindurch Mann."

In dem ſüdlichen (Dubois) Pantſchatantra hat ſich die alte Sage von dem Nationalepos, in welchem ſie ein weſentlicher Beſtandtheil war, natürlich ganz abgelöſt; ſie hat ſich aber zugleich in eine bloße Palaſtintrigue verwandelt, in welcher das Wunderbare nicht mehr aus den religiöſen, ſondern den märchenhaften Anſchauungen der Inder entſpringt.

„Der König in Anga-deça wünſcht einen Sohn, aber die Königin gebiert nur Töchter; er faßt daher den Entſchluß, ſie zu verſtoßen, und theilt ihn ſeinem Miniſter mit. Dieſer widerräth ihn und beſtimmt den König, da die Königin gerade ſchwanger iſt, wenigſtens dieſe Niederkunft noch abzuwarten. Die Königin gebiert aber wieder eine Tochter; doch der Miniſter läßt verkünden, daß es ein Sohn ſei, und dem König mittheilen, daß weder er noch ſonſt jemand ihn eher ſehen dürfe, als bis er verheirathet ſei. Infolge davon wird ſie dem Miniſter anvertraut. Als ſie heirathsfähig iſt, überzieht der Miniſter den König von Pataliputra mit Krieg und zwingt ihn, ſeine Tochter dem vorgeblichen Prinzen zu verloben. Unterdeß hatte ein Rakſchaſa-Brahmane

(d. i. ein Rakſchaſa aus der Kaſte der Brahmanen, indem auch auf dieſe Weſen die Kaſtenordnung übertragen wird, vgl. die 9. Erzählung im 3. Buch des Pantſchatantra und die Anmerkungen dazu) ſich in einem Baume in der Nähe der Wohnung der Prinzeſſin niedergelaſſen und ſich in dieſe verliebt. Er erklärt dem Miniſter dieſe Liebe und bittet ihn um die Erlaubniß, ſeine Wünſche befriedigen zu dürfen. Der Miniſter ſagt ihm, daß das unmöglich ſei und theilt ihm zugleich die Verlegenheit mit, in welcher er ſich befindet, da ſie als Mann verheirathet werden müſſe; er bittet ihn, ihr auf drei bis ſechs Tage, bis nach Vollzug der Heirath, ſein Geſchlecht zu leihen und das ihrige ſo lange zu nehmen. Der verliebte Rakſchaſa iſt dies zufrieden. Die Heirath wird vollzogen. Als der Miniſter nachher den Rakſchaſa auffordert, den Rücktauſch vorzunehmen, iſt dieſer dazu unfähig; während der Tage, daß er Frau war, hat ſich nämlich ein Geiſt in ihn verliebt und ihn in einen Zuſtand verſetzt, der ihn nöthigt, wenigſtens neun Monate Frau zu bleiben. Infolge davon iſt er es zufrieden, überhaupt in ſeinem jetzigen Geſchlechte zu verharren und der frühern Prinzeſſin ſein männliches Geſchlecht ganz zu überlaſſen. So wird ſie jetzt Prinz, ihrem Vater zugeführt und erhält von dieſem Krone und Reich."

Dieſelbe Erzählung finden wir nun ferner in einem Theile der Sindabadſchriften; zwar, wie wir ſogleich ſehen werden, wiederum etwas verändert, aber gerade in einem Hauptzuge, nämlich „in der Schwangerſchaft deſſen, der den Tauſch eingegangen hat", mit der eben gegebenen Darſtellung übereinſtimmend, woraus auf jeden Fall folgt, daß das indiſche Original des Sindabadkreiſes in nächſter Beziehung zu ihr ſteht. Wie bei der Uebereinſtimmung in Bezug auf die Einleitung (§. 8), ſo möchte man auch hier auf den erſten Anblick ſich unmittelbar zu der Annahme neigen, daß dieſe Erzählung aus dem indiſchen Original des Sindabad in das ſüdliche Pantſchatantra übergegangen ſei; doch ergibt ſich dagegen eine nicht ganz unbedeutende, aber doch auch nicht ganz unüberwindliche Schwierigkeit. In dem perſiſchen Sindibad-nâmah, ſowie in den übrigen hierhergehörigen Werken, in

denen diese Erzählung vorkam [1]) oder vorkommt [2]), soll sie dazu dienen, den König zu bestimmen, gegen den Rath seiner Minister — die dadurch als treulos dargestellt werden sollen — seinen Sohn, dem Verlangen der Königin gemäß, hinrichten zu lassen. Deshalb besteht hier eine Hauptabweichung darin, daß der Held der Geschichte nicht ursprünglich Mädchen, sondern Jüngling ist und durch die Treulosigkeit des Ministers — im Syntipas und den Sieben Vezieren mit dessen Wissen, im Sandabar ohne dasselbe — erst in ein Mädchen verwandelt wird. Diese Umwandelung liegt augenscheinlich viel weiter von der Form im Mahâbhârata, welche sich durch ihren innigen Zusammenhang mit dem Epos als die für jetzt letzterreichbare kundgibt, ab, als die im südlichen (Dubois) Pantschatantra; war sie auch schon im indischen Original des Sindabad, so würden wir nothwendig anzunehmen haben, daß dieses und das südliche Pantschatantra in letzter Instanz auf einer und derselben Quelle beruhen (welche speciell schon die Schwangerschaft hinzugefügt hatte), aber das, was sie darin gefunden, unabhängig voneinander umbildeten. Allein bei den bedeutenden Umwandelungen, welche man sich mit diesen Erzählungen erlaubte, liegt wenigstens keine absolute Nöthigung zu der Annahme vor, daß schon im indischen Original des Sindabad diese Erzählung auch in jener Beziehung von der im südlichen Pantschatantra abwich. Es ist gar nicht unmöglich, daß sie diese Veränderung erst außerhalb Indiens annahm, wie wir denn ja überhaupt von dem indischen Original des Sindabadkreises noch weiter nichts Wesentliches als einigermaßen gewiß annehmen können, als daß ein Siddhapati darin eine Hauptrolle spielte und die meisten Erzählungen darin vorkamen, welche sich im Sindabadkreise finden; wie es aber in der Darstellung dieser Erzählungen

---

[1]) s. bei F. Falconer, Asiatic Journal, 1841, XXXVI, 16; doch fehlt die Erzählung in Folge einer Lücke in der Handschrift.

[2]) Syntipas in Sengelmann's Uebersetzung, S. 105; Sandabar ebend. 51; „Sieben Veziere" bei Scott in Tales etc., S. 90, und in der breslauer Uebersetzung der Tausendundeine Nacht, XV, 179.

von der spätern Form abwich oder mit ihr übereinstimmte, und ob es dieselbe Rahmenerzählung hatte, sowie vieles andere, was zu wissen nöthig wäre, um sich ein klareres Bild von ihm zu machen, wird sich nur erkennen lassen, im Fall es sich — was sehr unwahrscheinlich ist — noch einmal auffinden lassen sollte. Ich neige mich dazu, die hier vorliegende Frage mit einem non liquet abzuschließen; würde man mir dies aber — wie einem Mitgliede einer Jury — nicht verstatten und müßte ich, trotz des unzulänglichen Materials, eine Entscheidung aussprechen, dann würde ich insbesondere wegen der bei der Einleitung (§. 8) und sonst sicherern Entscheidung zu Gunsten des Siddhapati auch hier für die Annahme stimmen, daß die Erzählung von ihm aus in das südliche (Dubois) Pantschatantra gekommen sei. Natürlich müßte man dann zugleich annehmen, daß dieses Werk entweder schon in Indien durch verschiedene Recensionen, oder bei seinem Uebergang aus Indien nach dem Westen, bedeutenden Veränderungen unterworfen sei. Dabei wollen wir jedoch nicht unberührt lassen, daß ein Zug in der Darstellung im Sindabadkreise dem Mahâbhârata näher tritt, als der entsprechende im südlichen (Dubois) Pantschatantra. Statt des Rakschasa-Brahmanen in diesem erscheint nämlich im Syntipas ein Gärtner, welcher dem „waldbeherrschenden Jakscha" (Mahâbhârata, in meiner Sanskrit-Chrestomathie, S. 56, 21), dessen „Wohnung vom Duft verschiedener Blumen erfüllt ist" (ebend., S. 61, 37), offenbar bei weitem näher steht.

Doch ich muß mir erlauben, die Umwandelungen, die diese Erzählung im Sindabadkreise erlitten hat, kurz anzudeuten, da sie für die Erkenntniß der Umwandelungen solcher Geschichten überhaupt von Bedeutung sind.

Dem Zwecke gemäß, welchem sie dienen soll, ist, wie schon bemerkt, der Held ursprünglich ein Prinz; der Minister, welcher im südlichen Pantschatantra des Helden Interesse wahrt, ist hier in seinen Feind verkehrt. Der Prinz ist im Syntipas und in beiden Uebersetzungen der Sieben Veziere — im Anklange an die Noth, welche im Mahâbhârata wie im südlichen Pantschatantra

durch die Verheirathung eines Mädchens als Mann entsteht — an ein Mädchen verlobt und auf der Reise zu ihr. Es begleitet ihn ein Minister, welcher im Interesse eines Vetters des Prinzen, der in dessen Braut verliebt ist, diesen bewegt, aus einer Quelle zu trinken, die, wie ihm bekannt war, die Eigenschaft hatte, ihn in ein Mädchen zu verwandeln.

Im Sandabar fehlt dieses alles, denn hier ist diese Erzählung mit einer andern verbunden, von welcher in §. 213 die Rede sein wird; diese bildet ihren Anfang. Ihr gemäß geht der Prinz mit dem Vezier auf die Jagd; dieser läßt ihn kreuloserweise sich verirren und der Prinz trifft da mit einer Dämonin zusammen; nachdem er sich von ihr befreit (womit jene andere Erzählung endet), trinkt er durch Zufall aus jener verwandelnden Quelle. Damit man nicht etwa denke, diese Darstellung sei die ältere, so bemerke ich, daß beide Erzählungen im Syntipas, im Sindibadnâmah und den Sieben Vezieren noch getrennt erscheinen und auch nachweislich aus zwei verschiedenen Geschichten entstanden sind, nämlich der eben besprochenen des Mahâbhârata und der 13. im 5. Buch des Pantschatantra (s. §. 213). Beide sind in irgendeiner der zum Sindabadkreise gehörigen Schriften — vielleicht erst in der hebräischen Bearbeitung selbst — miteinander vereinigt, weil in ihnen gleichmäßig ein Prinz und ein Vezier die Hauptrolle haben und der Anfang sehr ähnlich geworden war (Prinz und Vezier sind nämlich auf der Jagd). Aehnliches werden wir nicht selten finden.

Im Syntipas begegnet ihm, so verwandelt, nun ein Gärtner, der sich erbietet: „Ich will mich an deiner Statt in ein Weib verwandeln lassen und vier Monate lang in Weibesgestalt verharren, bis daß du deine Hochzeit vollendet haben wirst. Nach vier Monaten kehrt der Prinz zurück, um dem Gärtner sein männliches Geschlecht zurückzugeben, findet ihn aber schwanger, wodurch er sich von seinem Versprechen entbunden glaubt."

Im Sandabar und den Sieben Vezieren geschieht die Rückverwandlung in einen Mann nur durch einen Trunk aus einer andern Quelle.

Augenſcheinlich iſt die Darſtellung im Syntipas diejenige, welche dem indiſchen Original am treueſten geblieben iſt; die Rückwandlung vermittelſt des Trinkens aus einer andern Quelle gehört ſicher einer jüngern Faſſung an, welche an der Geſchlechtsvertauſchung und den Folgen derſelben Anſtoß fand. Nachdem übrigens die erſte Verwandlung durch eine Quelle vollzogen war, ſo lag für den, dem die alte Faſſung zu unzüchtig ſchien, der Gedanke nahe, die Rückwandlung durch daſſelbe Element eintreten zu laſſen; denn es ſcheint ein Axiom des Märchenglaubens, daß daſſelbe Element irgendwie differenzirt (z. B. an einem andern Orte) die entgegengeſetzte Eigenſchaft habe; ſo verwandelt in dem indiſchen Märchen in der Mackenzie Collection (II, 50) das Springen in einen Teich in einen Affen, das in den andern wieder in einen Menſchen; in der Roſe von Bakâvali [1]) das Baden in dem erſten See in ein Weib, das im zweiten in einen Mohren, und das im dritten wieder in die urſprüngliche Geſtalt. [2]) Sowie in dieſen Fällen durch Baden oder Springen in ein Waſſer Geſtalt- oder Geſchlechtsveränderung bewirkt wird, ſo auch in einem alten indiſchen Märchen des Mahâbhârata [3]), welches ich theils ſeiner ſelbſt willen, theils weil es denſelben Gedanken ausdrückt, welcher im ſüdlichen (Dubois) Pantſchatantra den Rakſchaſa-Brahmanen bewegt, Frau zu bleiben, und dadurch in eine gewiſſe Verwandtſchaft zu dem griechiſchen von Tireſias tritt, hier im Auszuge mittheilen will.

„Der Râdſcharſhi Bhangâſvana wird, infolge von Indra's Feindſchaft, dadurch, daß er ſich in einem Fluſſe badet, zu einem Weibe. Darauf übergibt er ſeinen hundert Söhnen ſein Reich und geht in den Wald. Hier gebiert er als Frau hundert Söhne.

---

[1]) Journal asiatique, 1835, XVI, 236.

[2]) Vgl. auch, wie, nach Heſiod, Tireſias dadurch, daß er Schlangen ſich begatten ſieht, erſt Weib, dann wieder Mann wird, nach Andern aber Weib dadurch, daß er eine weibliche Schlange tödtet, Mann dadurch, daß er eine männliche umbringt, Apollodor, III, 6, 7, und Heyne dazu.

[3]) XIII (Kalkutta, IV, 19), V. 597 fg.

Er führt sie zu jenen und sie regieren mit ihnen gemeinschaftlich. Aber Indra entzweit sie und sie bringen einander um. Der Verwandelte klagt. Da naht sich ihm Indra in der Gestalt eines Brahmanen und sagt ihm, daß er ihn beleidigt habe. Jene versöhnt ihn und Indra fragt ihn nun, welche von seinen Kindern er wieder belebt wünsche, ob die, die er als Mann gezeugt, oder die, die er als Frau geboren hat; er wählt die letztern, weil die Frau mehr liebt als der Mann. Indra belebt sie alle wieder. Der König selbst bleibt auf seinen eigenen Wunsch Frau, weil diese mehr Liebesgenuß habe als der Mann."

Wir sahen hier Geschlechts- und Gestaltverwandelung durch Baden im Wasser oder Hineinspringen eintreten; ein Beispiel, wo Trinken ebenso wirkt, ist mir in indischen Märchen bis jetzt noch nicht vorgekommen, es könnte also diese Fassung im Sindabadkreise eine vorderasiatische sein; doch will ich nicht unbemerkt lassen, daß der ungeheure Kreis der unzähligen indischen Märchen noch keineswegs ganz bekannt ist.

Der Glaube an derartige Umwandlungen läßt sich nun zwar als allgemein menschlicher betrachten und man ist deshalb nicht genötbigt, alles, was sich darauf bezieht, aus Einer Quelle abzuleiten. Dennoch ist, bei dem großen Einflusse, den gerade der Sindabadkreis auf die europäischen Märchenformen ausübte, die Wahrscheinlichkeit dafür, daß später auftretende, in ihm erscheinende verwandte Auffassungen aus ihm abzuleiten sind, und so nehme ich keinen Anstand, die in Bojardo's Orlando innamorato, II, 3, 33 und 34 erscheinenden gleichwirkenden Quellen mit denen im Sindabadkreise in Zusammenhang zu bringen. [1])

Wie die meisten Märchen und deren Elemente, beruht auch diese Geschlechtsverwandlung auf einem religiösen Hintergrunde, und dieser tritt uns entschieden in der Sage von der Idâ, der Tochter des Manu, entgegen. Nach dem Vischnu-Purana (von

---

[1]) Vgl. auch Loiseleur Deslongchamps, Essai sur les fables indiennes, S. 104, Note. Keller, Li Romans des Sept Sages, CXLIV und CXLII, und Dyocletian, Einleitung, S. 46 und 47.

Wilson, S. 349) hatte Manu, ehe ihm noch Söhne zu Theil geworden waren, dem Mitra und Varuna ein Opfer dargebracht, um Söhne zu erlangen; bei diesem Opfer war aber eine Unregelmäßigkeit vorgefallen und infolge davon wurde ihm nur eine Tochter, Idâ, geboren. Durch die Gunst der beiden Götter ward sie jedoch in einen Mann, Namens Sudyumna, verwandelt. Später wurde sie aber infolge eines Fluches von Siva wieder Weib, als solches von Budha, dem Sohne des Mondes, schwanger und gebar den Purûravas. Nach dessen Geburt wurde sie durch Vischnu's Gunst, auf das Gebet der Rischi, wieder zu einem Manne, zu Sudyumna. — Im Matsja-Purana wird dem Manu sogleich ein Sohn geboren, Ida (Masculinum von Idâ), den der Vater zum König der sieben Inseln (d. i. der Welt) macht. Bei einer Rundreise durch seine Besitzungen geräth er in den Hain des Siva; in diesem war einst Siva's Gemahlin, Parvatî, zur Unzeit von Weisen gestört worden, und infolge davon hatte Siva ihr versprochen, daß jeder Mann, der diesen Hain betreten würde, sich in eine Frau verwandeln solle. So wird denn auch Ida sogleich verwandelt und zur Idâ. Nach einiger Zeit suchen ihn seine Brüder, und als sie ihn so verwandelt finden, wenden sie sich an ihres Vaters Priester Vasischtha, um den Grund zu erfahren. Er theilt ihnen denselben mit und befiehlt ihnen, sich an Siva und seine Gemahlin mit Gebet zu wenden. Diese verkünden, daß, sobald Ikshvâku (einer ihrer Brüder) ein Pferdeopfer gebracht haben würde, sie ein Zwittergeschöpf (kimpurusha) Sudyumna werden würde, welches abwechselnd einen Monat Mann, einen Monat Weib sein würde. — Der Vayu-Purana stimmt bezüglich der Geburt als Tochter Idâ und der ersten Umwandelung (in Ida oder Sudyumna) mit dem Vischnu-Purana, bezüglich der nachfolgenden mit dem Matsja; nur fehlt hier und sonst — außer im Bhâgavata-Purana, IX, 1, 39, was Wilson entgangen ist — der monatliche Wechsel des Geschlechts (vgl. Wilson zu Vishnupur., 349, Note). — Im Bhâgavata-Purana, IX, 1, 13 fg., tritt der besondere Zug hinzu, daß, als Manu das Opfer um Erhaltung eines Sohnes vollziehen läßt,

seine Gattin den Priester Vasischtha bittet, ihr eine Tochter zu geben; infolge dieser Bitten spricht er das Wort vashat falsch aus, und dies bewirkt, daß eine Tochter geboren wird. Durch sein Gebet wird sie jedoch von Hari in den Helden Sudyumna verwandelt. Die weiteren Umwandlungen finden wesentlich wie im Matsja-Purana statt. Doch hebe ich die Rückwandlung in eine Frau hervor, weil sie auffallende Aehnlichkeit mit der Darstellung im Sindabadkreise hat. Sie lautet IX, 1, 23 fg.:

„Als dieser einst, o Großkönig, zur Jagd sich in den Wald begab,
Von vielen Räthen umgeben, reitend auf einem Sindhuhengst,
Bewaffnet mit dem Glanzbogen und wunderbaren Pfeilen auch,
Gerüstet wie zur Jagd passend, so ging er in das Nordgebiet.
Dort gelangte er am Meru zum Wald, der Sukumara heißt,
Wo Sarva [1]) ruht, der Hochhehre, mit Uma [2]) sich in Lust erfreu'nd.
Kaum eingetreten, erblickte Sudyumna, der Feindtödtende,
Sich selbst als Weib, o Mannherrscher! sowie als Stute seinen Hengst.
Da wurden seine Reisigen, des Geschlechtes Umwandelung
Erblickend, im Gemüth traurig, sahen einer den andern an.
Der König sprach:
«Wie bewirkte der Ort dieses? durch wen erhielt er diese Macht?
Diese Frage beantworte! denn große Neugier fesselt mich.»
Suka sprach:
«Einstens nahten, um Sambhu [3]) zu sehen, werkreiche Weise sich,
Welche den Welten Licht spenden, alles Zwielicht vernichtendes;
Sie erblickend, erhob schamvoll sich die nackende Ambikâ
Aus ihres Gatten Schos eilig und warf sein Unterkleid sich um.
Die Weisen, sie sich umarmend in Lust erblickend, kehrten um
Und gingen zu der Einsiedlei des Nara und Narâyana
Darauf sagte der Hochhehre, von Lieb' erfüllt zu seinem Weib:
„Wer diesen Ort betritt, werde umgewandelt zu einer Frau".
Von dieser Zeit an wird dieser Wald gemieden von Männern».“

Dieser Geschlechtswechsel beruht, wie mir scheint, noch auf der alten, den Indogermanen eigenen doppelgeschlechtigen Auffassung ihrer Gottheiten, über welche ich Einiges in der Zeitschrift

---

[1]) Name des Siva.
[2]) Name seiner Gattin.
[3]) = Siva.

der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, VIII, 455 und 456, angemerkt habe. Sie ist auch in der Personification des Gebetes ida zu erkennen. Schließlich bemerke ich, daß, wie Purûravas Sohn der Idâ ist (vgl. auch Böhtlingk-Roth, Wörterbuch, unter Aida), so auch von ihm im Siva-Purana berichtet wird, daß er, infolge eines Fluches der Parvati (ähnlich wie oben Ida durch Veranlassung derselben), den einen Monat Mann, den andern Weib war (Summary of the Sheeve Pourana in Ancient Indian Literature illustrative of the Asiatic Researches. London 1809, Kapitel 60). — Ueber den Geschlechtswechsel der Hyänen vgl. Coraes, μυθων Αισωπειων συναγωγη (Paris, S. 453 zu Fab. 181, 182).

§. 10. Die andere Erzählung ist augenscheinlich eine die Heiligkeit der Ganga verherrlichende Legende, doch habe ich ihre Quelle noch nicht finden können. Der Vollständigkeit wegen, damit alles zu dem Grundwerk des Pantschatantra Gehörige in diesem Werke sich vereinigt finde, theile ich sie im Auszuge mit.

„Im Süden, in der Nähe des Meeres, ist eine Stadt, Netravaty-patna. Da lebte ein armer Brahmane; dieser wollte aus Armuth in die Fremde ziehen, als ihn ein Kaufmann traf und aufforderte, sich mit ihm zu associiren. Sie schifften sich nach einer Insel ein, wo der Kaufmann viele Güter auf Credit nahm und in vier Monaten zu bezahlen versprach; zum Unterpfande ließ er den Gläubigern seinen Associé, den Brahmanen, und segelte ab. Allein sein Schiff ging unter. Die Gläubiger, denen dies unbekannt blieb, warteten die vier Monate ruhig ab; dann aber bildeten sie sich ein, man habe sie betrügen wollen, und rächten sich an dem Associé. Sie ließen ihn in Eisen legen, in denen er zehn Jahre schmachtete und dann starb. Selbst seinem Leichnam versagten sie die letzte Ehre und ließen ihn ins Meer werfen. Fische fraßen ihn bis auf den Schädel. Diesen warfen die Wogen ans Ufer, nachdem ihn das lange Treiben im Meere und die Reibung an den Gegenständen, mit denen er zusammengestoßen war, so glatt und glänzend gemacht hatten, daß seine ursprüngliche Form nicht mehr zu erkennen war; außerdem hatte er sich mit Ambra

und andern schön duftenden Substanzen gefüllt. Eine Person, die ihn fand, verkaufte ihn an einen Reisenden; dieser kam in die Nähe der Ganga und bot ihn hier einem Radschaputra an. Dieser hielt ihn für etwas höchst Werthvolles und kaufte ihn zu hohem Preise. Nachher entdeckt man, daß es eigentlich ein Schädel sei und er wird in die heiligen Fluten der Ganga geworfen, „damit sein ursprünglicher Besitzer durch sie Ablaß von seinen Sünden und Zulaß im Himmel erlange", . . . „sodaß der Brahmane nach einer langen Kette von Unglücksfällen endlich, lange Zeit nach seinem Tode, das unschätzbare Glück genoß, daß seine letzten Ueberreste in den Wellen des heiligen Flusses begraben wurden" (Dubois, S. 24—27). Vgl. §. 71 „das armenisch-europäische Märchen von der Mishandlung des Leichnams eines Schuldners und dem Segen, der demjenigen zu Theil ward, der ihn davon befreite und begrub". Vielleicht steht auch eine Geschichte im türkischen Tûtî nâmeh (Rosen, II, 85) mit der besprochenen in einiger Verbindung.

Ob mit dieser Geschichte in irgendeinem Zusammenhange auch die vom „unglücklichen Kaufmann" in den Zehn Vezieren [1]) steht, will ich nicht mit Bestimmtheit behaupten; doch glaube ich auf sie hinweisen zu müssen.

§. 11. Außer diesen beiden Erzählungen scheinen die Einleitungen der südlichen Bearbeitungen (Dubois) des Pantschatantra noch einige andere enthalten zu haben (Dubois, S. 27), doch hat Dubois weiter keine mitgetheilt.

§. 12. Von den beiden bisher besprochenen Einleitungen — der der sanskritischen Texte und der des südlichen (Dubois) Pantschatantra — hat die arabische Bearbeitung, wie schon bemerkt, keine Spur. Statt ihrer finden sich in der Recension, welche Silv. de Sacy edirt hat, vor dem eigentlichen Werke vier Kapitel.

---

[1]) Historia decem Vezirorum et filii regis Azad Bacht ex Arabico in latinum conversa (von Gustav Knös), I, 51; vgl. Tausendundeine Nacht, übersetzt von Weil, II, 625, und Keller, Li Romans des Sept Sages, CLII; Dyocletian, Einleitung, S. 48.

Das erste (in Knatchbull's englischer Uebersetzung, S. 2—32) derselben wird im Anfange bezeichnet als herrührend von بهنود بن سكوان, Behnûd, Sohn des Sahwân, bekannter unter dem Namen علىّ بن الشاه الفارسى, Ali, Sohn des Alschâh der Fâresi (Perser). [1]) Es ist schon an und für sich kein vernünftiger Grund, an dieser Angabe zu zweifeln, somit dieses Kapitel dem arabischen Bearbeiter Abdallah ben Almokaffa abzusprechen. Dafür spricht auch der Umstand, daß sich dieses Kapitel nicht in allen arabischen Manuscripten findet und sowol in der persischen Uebersetzung von Nasr-Allah fehlt, als in der griechischen und in der lateinischen, welche letztere die hebräische repräsentirt. Wir folgern daraus, daß es, als diese drei voneinander unabhängigen (s. §. 3) Uebersetzungen abgefaßt wurden, entweder noch gar nicht existirte, oder wenigstens noch in den meisten Handschriften fehlte. Es verdankt seine Abfassung wol nur dem Wunsche, etwas über die Entstehung des berühmten Buches mitzutheilen — ein Wunsch, welcher auch die sanskritische Vorrede herbeiführte und später eine ganz von jenen abweichende Einleitung in Husaïn Vaïz' Bearbeitung. Wenn übrigens Silv. de Sacy mit Recht vermuthet, daß der Verfasser desselben zu der Familie des Alschâh gehöre, den er als einen der Schriftsteller der ersten Jahrhunderte der Hedschra nachweist (Mém. hist., S. 15, Note), so würde es zwar vielleicht älter sein, als man nach den angeführten Ermangelungen annehmen dürfte, würde sich aber dann erst spät eine allgemeinere Aufnahme in die Handschriften des Kalilah und Dimnah erworben haben.

Es beruht wesentlich nur auf der von den Arabern gefabelten Verbindung des Königs Dabschelim, welchen sie einzig, durch seine Stellung im Kalilah und Dimnah als Fragender, kennengelernt hatten, mit dem König Porus, der ihnen als Zeitgenosse von Alexander dem Großen weniger aus der Geschichte als aus

---

[1]) Silv. de Sacy's Ausgabe, S. 2, und im Mém. histor. davor, S. 15, Z. 9 v. u.

der Masse von Fabeln über letztern bekannt geworden war. Diese Verbindung beginnt also mit dem Bekanntwerden der arabischen Bearbeitung des Kalilah und Dimnah etwa um 750 nach Chr. Sie tritt uns historificirt zuerst bei Masudi (um 940) entgegen, und dieser Zeitraum war vollständig genügend, daß sie sich gestalten und im Glauben der leichtgläubigen, mit wenig Kritik und vieler Phantasie begabten Araber festsetzen konnte.

Die erwähnte Einleitung erzählt ziemlich phantastisch zunächst das Zusammentreffen von Fûr (Porus) mit Alexander dem Gr. und dessen hinzugefabelten Tod durch letztern, dann die Unterwerfung seines Landes, dessen Aufstand nach seinem Abzuge und die Wahl des Dabschelim zum König. Ob hierbei Nachrichten über Tschandragupta mitwirkten, wage ich nicht zu entscheiden. Dabschelim, nachdem er sich fest fühlt, erweist sich als Tyrannen. Der brahmanische Philosoph Bidbai faßt den Entschluß, ihn auf den Weg der Mäßigkeit und Gerechtigkeit zurückzuführen; diesen Entschluß theilt er seinen Schülern mit, um ihren Rath und Beistand in Anspruch zu nehmen. Dabei erzählt er ihnen eine Fabel, welcher wir im sanskritischen Pantschatantra (I, 15, s. §. 86) als späterm Zusatze begegnen werden. Sie findet sich nicht in der arabischen Bearbeitung (im Kalilah und Dimnah), wol aber im Tûtî nâmeh (s. a. a. O.). Aus diesem ist sie in das vorliegende Kapitel übernommen. Vergebens widerrathen die Schüler; der Weise geht zum König und macht ihm Vorstellungen; dieser geräth darüber in Wuth und befiehlt, Bidbai zu tödten; verwandelt jedoch alsdann die Strafe in hartes Gefängniß. Als er da einige Zeit zugebracht, dachte der König in einer schlaflosen Nacht über die Bewegungen der Himmelskörper und Aehnliches nach; dadurch wurde er an Bidbai erinnert, machte sich Vorwürfe über seine Ungerechtigkeit gegen ihn, ließ ihn aus dem Gefängniß holen und machte ihn zum Minister.

Aehnliche Situationen — Weise oder in Ungnade gefallene Veziere im Kerker, die, um Fragen zu lösen, plötzlich wieder aus ihren Kerkern geholt werden — mögen im Orient zu oft in Wirklichkeit vorkommen, als daß wir ein literarisches Vorbild für die

hier ausgezogene Darstellung nöthig hätten. Doch will ich nicht unbemerkt lassen, daß in dem indischen Original des persischen Tûtî nâmeh, aus welchem auch jene Fabel stammt, in der Çukasaptati, sich die Geschichte von König Nanda's ungerecht eingekerkertem Minister findet (47 und 48, vgl. dazu Somadeva's Märchensammlung, Uebersetzung von Brockhaus, 13; 14; Dsanglun, 190, 191, und einen Aufsatz von mir in Westermann's Illustrirten Monatsheften), welche, wenn sie in die persische Bearbeitung übergegangen und dem Verfasser dieses Kapitels bekannt war, auf seine Darstellung von Einfluß sein konnte; vgl. übrigens auch: Vierzig Veziere, übersetzt von Behrnauer, S. 98, Cardonne, Mélanges de litérature orientale, I, 29 und danach Tausendundeine Nacht, übersetzt von Weil, IV, 10. Moradbak in Tausendundein Tag (Prenzlau, VIII, 202) ist der hier vorliegenden Darstellung so nahe verwandt, daß sie vielleicht stark davon beeinflußt war.

Als Minister sieht Bidbai natürlich seinen Wunsch, des Königs Aufführung zu ändern, gekrönt. Der König wird ein Gegenstand der Anbetung für seine Unterthanen; sobald er durch Bidbai's Verwaltung sein Reich gesichert sieht, beschäftigt er sich mit der Geschichte seiner Vorgänger, und dadurch wird der Wunsch in ihm erregt, unter seiner Regierung ein bedeutendes Werk abgefaßt zu sehen. Er bittet daher Bidbai um ein Buch, welches, außer anderm, nützliche Lehren enthielte über die Art, wie sich Könige zu benehmen haben, um sich die Treue und den Gehorsam ihrer Unterthanen zu sichern. Er verwilligt ihm dazu ein Jahr Zeit. Bidbai zieht sich darauf mit einem seiner Schüler in ein Gemach zurück, zu welchem er niemand Zutritt verstattet, und dictirt ihm hier das Werk in 14 Kapiteln, deren jedes eine Frage und in der Erzählung eine Antwort enthält; diese verband er zu einem Buche und nannte dies Kalilah und Dimnah. Nach einem Jahre ist es vollendet und wird dem König vorgelesen. Dieser bietet Belohnungen dafür; doch Bidbai weist sie zurück und wünscht nur, „daß das Werk sorgfältig bewahrt werde, damit es nicht gestohlen werde und in die Hände der Perser falle" (eine prophetische Ahnung ex post).

Damit ist eigentlich die Aufgabe dieses Vorworts erledigt; kurz wird nur hinzugefügt, daß sich Khosru Anushirvan vermittelst des Barzûyeh (so wollen wir, dem Herkommen gemäß, fortfahren, diesen Namen zu schreiben, obgleich die arabische Aussprache Burzweih [1]) ist) in Besitz desselben gesetzt und es unter den Schätzen der Könige von Persien aufbewahrt habe.

§. 13. Auf diese erste Einleitung folgt in Silv. de Sacy's Recension eine zweite im zweiten Kapitel (Knatchbull, S. 32—46), in welchem Barzûyeh's Sendung nach Indien und die Erwerbung des Werks erzählt wird. Dieses Kapitel findet sich auch in der griechischen Uebersetzung und zwar als deren Anfang und wird auch in der Ἀνακεφαλαίωσις [2]) als solcher bezeichnet; es umfaßt in der upsaler Ausgabe (s. §. 3, S. 9) S. 7—21, bei Possinus S. 547—551. Es folgt daraus, daß es wenigstens schon vor dem 11. Jahrhundert existirte. Der Inhalt ist bei Silv. de Sacy und fast ganz übereinstimmend in der griechischen Uebersetzung ungefähr folgender. [3]) Khosrû Anushirvan hat von einem in Indien existirenden Buche gehört, welches jede Art von Belehrung enthalte. Er befiehlt daher seinem Vezier Buzurdschmihr, einen tüchtigen, für Wissenschaft eifrigen Mann, der Kenner der indischen und persischen Sprache sei, auszusuchen. Der Vezier wählt Barzûyeh. Dieser erhält den Befehl, jenes Werk, welches sich in der Bibliothek des Königs von Indien befinden soll, sich

---

[1]) Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Aerzte, S. 6.

[2]) Diese ist bis jetzt nur aus dem upsaler Codex bekannt und ein sehr curioses Ding; in ihr wird das ganze Werk in zwei Haupttheile getheilt: 1) die Sendung des Περζωε, wie hier Barzuyeh genannt wird; 2) das indische Buch; dieses zerfällt dann wieder a) in die Geschichte der beiden Schakale (bei Symeon Abschnitt 1, 2 = Silv. de Sacy, c. V, VI) und b) die von der Ringeltaube (dies ist die Bedeutung von περιτράχηλος περιστερά, was ich wegen des upsaler Herausgebers bemerke), bei Symeon Abschnitt 3 = Silv. de Sacy, c. VII. Von allen übrigen Partien ist nicht die Rede.

[3]) Einen Auszug aus der Darstellung im Iyar-i-Danish s. bei Malcolm, Sketches of Persia, I, 138—143.

zu verschaffen. Er geht nach Indien, findet dort große Schwierigkeiten, befreundet sich jedoch endlich mit einem Inder und erhält durch dessen Beistand nicht blos das gesuchte, sondern auch andere Werke von großem Werthe (Knatchbull, S. 41). Barzûyeh arbeitet nun Tag und Nacht, um sie ins Persische zu übersetzen, da er fürchtet, daß der König von Indien danach fragen und dann der Zweck seiner Reise vereitelt werden möchte. Dann kehrt er auf Khosru's Befehl zurück. In großer Versammlung liest er den Inhalt des Buches vor. Alle sind darüber in Bewunderung. Der König läßt ihm die reichsten Geschenke vorlegen, er lehnt sie bis auf ein Gewand ab, bittet aber den König, daß er seinem Vezier befehlen möge, eine kurze Geschichte von seinem (Barzûyeh's) Leben abzufassen und dieser eine Stelle vor der Erzählung vom Löwen und Stier (= Kalilah und Dimnah, V, Pantschatantra, I), also an der Spitze des eigentlichen Werkes, einzuräumen.

Dieselbe Einleitung findet sich auch in der persischen Uebersetzung von Nasr-Allah; er hat ihr eine lange eigene Vorrede vorausgeschickt [1]); dann folgt sie aber sogleich [2]), sodaß sie, wie in der griechischen Uebersetzung, an der Spitze des Uebersetzten steht. Sie wird hier dem arabischen Uebersetzer Almokaffa zugeschrieben [3]), was jedoch weder in den arabischen Handschriften, die Silv. de Sacy benutzt hat, noch in der griechischen Uebersetzung der Fall ist und wahrscheinlich überhaupt nicht im arabischen

---

[1]) Bei Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 103—112 im Auszuge mitgetheilt.

[2]) Silv. de Sacy, a. a. O., S. 112 (vgl. die folgende Note); Mém. histor. vor der Ausgabe, S. 41.

[3]) A cette préface (die eigene des Nasr-Allah) du traducteur persan succède celle du traducteur arabe Ebn-Almocaffa. Elle est intitulée: مفتتح كتاب. Introduction au livre et commence ainsi

چنين كويد ابو الحسن عبد الله بن المقفع.

Voici ce que dit Aboul'hasan Abd-allah ben-Almocaffa (bei Silv. de Sacy, a. a. O., S. 112).

Original ſtand. Denn hier wird das nachfolgende dritte Kapitel ausdrücklich dem Almokaffa zugeſchrieben [1]), was ſchwerlich geſchehen wäre, wenn dieſes ſchon von dem vorhergehenden ſo beſtimmt geſagt geweſen wäre.

In der lateiniſchen Ueberſetzung des Johann von Capua, welche uns mit überaus wenigen Ausnahmen die hebräiſche repräſentiren darf, ſowie in der von Raimond de Bezièrs fehlt dieſes Kapitel an dieſer Stelle vollſtändig; beide beginnen — nach Vorausſendung eigener Vorreden — unmittelbar mit einem Abſchnitte, welcher dem dritten Kapitel bei Silv. de Sacy entſpricht, bei Johann von Capua Prologus genannt wird und bei Raimond de Bezièrs als Capitulum I bezeichnet iſt.[2]) Erſt hinter dieſem folgt in der Kürze etwas über die Sendung des Barzûyeh nach Indien und die Erwerbung des Werkes, was jenem dritten Kapitel im allgemeinen entſpricht, jedoch viel kürzer iſt und in einem ſehr weſentlichen Punkte von ihm abweicht. In Johann von Capua's Ueberſetzung bildet es gar keinen beſondern Theil, bei Raimond iſt es als Capitulum II bezeichnet.[3])

Es iſt ſchon an und für ſich kein Grund da, anzunehmen, daß der hebräiſche Bearbeiter in Bezug auf die Verſetzung oder Veränderung dieſes zweiten Kapitels der arabiſchen Bearbeitung willkürlich verfahren ſei. Der ganze Charakter ſeiner Ueberſetzung, wie er uns im Folgenden entgegentreten wird, berechtigt nicht allein nicht dazu, ſondern verbietet ſogar jede Vermuthung der Art; im vorliegenden Falle aber wird ſie ſpeciell abgewieſen zunächſt durch die Uebereinſtimmung mit Raimond de Bezièrs. Denn deſſen Ueberſetzung, obgleich durch die von Johann von Capua

---

[1]) Kalilah und Dimnah, in der Ausgabe S. 45, Ueberſchrift; Knatchbull's engliſche Ueberſetzung, S. 47.

[2]) Vgl. die Ausgabe der lateiniſchen Ueberſetzung des Johann von Capua und, bezüglich Raimond's, Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 2, 13 fg.

[3]) Wegen ſeiner Wichtigkeit hat es Silv. de Sacy, a. a. O., X, 2, 48, mitgetheilt.

beeinflußt, beruht wesentlich auf einer von ihr unabhängigen, und dies zeigt sich speciell gerade an der hier in Betracht kommenden Stelle durch mehrere sogleich zu erwähnende wesentliche Verschiedenheiten, sodaß wir also zwei voneinander unabhängige und in Bezug auf die Anordnung und den Inhalt des zweiten Kapitels in Silv. de Sacy's Recension im wesentlichen miteinander übereinstimmende Uebersetzungen vor Augen haben, woraus sich unzweifelhaft ergibt, daß sie auf einer arabischen Recension beruhen.

Aus diesem Ergebniß, zusammengehalten mit dem aus der Uebereinstimmung des arabischen Textes bei Silv. de Sacy mit der griechischen und persischen Uebersetzung gefolgerten, geht hervor, daß es etwa vor dem 12. Jahrhundert zwei in Bezug auf die Stellung und den Inhalt des jetzigen zweiten Kapitels differirende Recensionen der arabischen Bearbeitung gab. Es entsteht die Frage, welche von ihnen die ältere sei. Die Entscheidung darüber wird uns wenigstens mit hoher Wahrscheinlichkeit die Differenz im Inhalte geben.

Während in der oben gegebenen Fassung der persische König von einem indischen Buche gehört hat und dieses — mit großer Schwierigkeit — herbeigeschafft wird, heißt es in den Reflexen der andern Recension, daß der Arzt Berzebuy (so nennt Raimond [1]) unsern Barzûyeh) einst ein Buch fand, in welchem es hieß, „daß in Indien hohe Berge sind, auf denen gewisse Bäume und Kräuter wachsen, aus welchen ein Mittel bereitet werden könne, durch welches man die Todten zu erwecken vermöge". Dies habe er dem König von Persien mitgetheilt und sei darauf, mit dem Auftrage, sie zu suchen, von ihm nach Indien gesandt worden. Dort habe er ein Jahr lang Kräuter u. s. w. vergebens probirt; darüber sei er verstört geworden und habe den indischen Weisen erzählt, was er begehre. Darauf hätten ihm diese geantwortet: „jene Stelle enthalte nur eine allegorische Mittheilung: unter den

[1]) In der Uebersetzung des Johann von Capua ist die Darstellung minder genau als bei Raimond, wie sich aus der sogleich zu erwähnenden in Firdusi's Schah-nâmeh ergibt.

Bergen seien weise und verständige Männer zu verstehen; unter den Bäumen und Pflanzen die Weisheit und der Verstand, die in deren Herzen wachsen; die Mittel aber, welche damit bereitet würden, seien die Schriften der Lehre und Weisheit, die jene abfaßten; die Todten, die dadurch erweckt würden, seien die der Weisheit Unkundigen und Thoren" u. s. w. Durch diese Auslegung bestimmt, sucht er nun diese Schriften und übersetzt sie; eine von diesen sei das Buch Kalilah und Dimnah, in welchem, nach der Uebersetzung von Johann von Capua, der König Disles (hebr. דיסלס [1]), Corruption von einstigem דיסלם, durch die so leichte Verwechselung von schließendem m und s im hebr. Worte, und letzteres durch Verwechselung von arab. ـس und ـم entstanden) den Philosophen Sendebar befragt, bei Raimond aber dieser Philosoph Bendabeh (aus بيدباى, durch die so leichte Verwechselung von arab. ـس mit ـد) genannt wird, worin ein Hauptbeweis dafür, daß seine Uebersetzung an dieser Stelle von Johann von Capua ganz unabhängig ist.

Dieselbe Darstellung kehrt wesentlich bei Firdusi in dem Abschnitt des Schah-nâmeh wieder, welchen er der Erwerbung des Kalilah und Dimnah gewidmet hat.[2]) Wenn es völlig unzweifelhaft wäre, daß dieser das Wesentliche derselben schon in seinem Exemplar des Kalilah und Dimnah gefunden, so würde, da er zwischen 960 und 1030 lebte, die Recension desselben, auf welcher die hebräische Uebersetzung und die Quelle der Raimond'schen beruht, sich mit Entschiedenheit als fast ein Jahrhundert älter als die griechische Uebersetzung erweisen. Allein möglicherweise könnte man diese Annahme bezweifeln; man könnte sogar auf die Vermuthung gerathen, daß dieser ganze Bericht über die Erwerbung des Kalilah und Dimnah erst durch Firdusi's brillante Darstellung in die andere arabische Recension gedrungen sei; wie er höchst

[2]) Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 424.

[3]) Abgedruckt bei Silv. de Sacy, a. a. O., X, 1, 140; deutsch von v. Hammer in Jokowicz, Polyglotte der orientalischen Poesie (2. Ausg., Leipzig 1856), S. 497.

wahrſcheinlich von da aus — mittelbar oder unmittelbar — auch in Nasr-Allah's eigene Vorrede überging. [1]) Ich halte für meine Perſon eine derartige Vermuthung für höchſt willkürlich, glaube im Gegentheil, daß eine geſunde Kritik nicht anders ſchließen kann, als daß, da Firduſi's Darſtellung in einer alten, durch zwei unabhängig voneinander daſtehende Autoritäten repräſentirten Recenſion des Kalilah und Dimnah vorliegt, ſie ihrem Weſen nach auf dieſer beruht. [2]) Wird dieſes zugegeben, ſo ſteht feſt, daß die Recenſion, auf welcher die hebräiſche und Raimond's Ueberſetzung beruhen — alſo ihre Anordnung und Subſtanz des zweiten Kapitels der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion — ſchon gegen 100 Jahre vor der griechiſchen Ueberſetzung exiſtirte. Beide Recenſionen ſind alſo auf jeden Fall alt. Welche iſt die älteſte? Ich entſcheide mich für die Grundlage der hebräiſchen und Raimond'ſchen Ueberſetzung und zwar zunächſt aus folgendem Grunde: das Motiv — nämlich die Sage, daß es in Indien Bäume u. ſ. w. von der bemerkten Eigenſchaft gebe —, welches die Erwerbung des Kalilah und Dimnah veranlaßt, war eine weitverbreitete, auch nach China — hier in der Form der Unſterblichkeitspflanze — gedrungene Sage. [3]) Dieſe ſtammte, worauf auch ſchon ihre Bekanntſchaft in China deutet, aus buddhiſtiſchen Schriften; ſo heißt es im Lotus de la bonne loi (Burnouf's Ueberſetzung, S. 83): „mais il existe dans l'Himavat le roi des montagnes quatre plantes médicinales; — la première se nomme celle qui pos-

---

[1]) ſ. bei Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 108. Denn da er nach der andern Recenſion überſetzte, iſt es nicht wahrſcheinlich, daß er auch jene vor ſich gehabt habe. Auch weicht er in Einzelheiten ab. Doch ſcheint er nur nach dem Gedächtniß zu referiren, und deshalb wäre es auch möglich, daß ſeine Darſtellung urſprünglich aus der Lectüre der andern Recenſion herrühre. Ob Qazvini bei Gilhemeiſter (Scriptorum Arab. de reb. Ind. loci, p. 79) auf Firduſi oder der einen arabiſchen Recenſion beruhe, will ich nicht entſcheiden.

[2]) Vgl. auch Mohl's Préface zu Firdousi, Livre des rois, IV, 11.

[3]) Vgl. Renaud, Mémoire géographique, historique et scientifique sur l'Inde (Paris 1849, S. 130).

sède toutes les saveurs et toutes les couleurs; la seconde celle qui delivre de toutes les maladies; la troisième celle qui neutralise de toutes les poisons; la quatrième celle qui procure le bien-être dans quelque situation que ce soit" — und obgleich hier nicht gerade dieſelben Eigenſchaften wie im Kalilah und Dimnah und in der chineſiſchen Auffaſſung erſcheinen, ſo ſieht man doch, daß die hier hervorgehobenen auf demſelben Ideenkreiſe beruhen; in den brahmaniſchen Anſchauungen und Schriften (z. B. im Harivança) iſt alles auf die Pâridſchâtablume gehäuft. In der Zeit des Khosru war aber der Buddhismus in Indien noch in voller Blüte und gerade damals von hohem Einfluß auf die benachbarten Länder, und lieſt man Barzûyeh's Lebensbeſchreibung (das vierte Kapitel in Silv. de Sacy's Recenſion), ſo kann man ſich unmöglich des Gedankens enthalten, daß er in buddhiſtiſchen Schriften ſehr bewandert, in ihren Gedankenkreis tief eingegangen war. Dieſes Motiv erſcheint nun ſchon bei Firduſi, während deſſen Lebens erſt Indien den Arabern bekannter zu werden begann; es iſt alſo nicht wahrſcheinlich, daß es vor ſeiner Zeit von irgendeinem Araber erfunden ſein könnte; ebenſo wenig, wie bemerkt, hat er es ſelbſt erfunden, und ich bin daher der Anſicht, daß die Erwerbung des Kalilah und Dimnah, wie ſie in der Recenſion, die der hebräiſchen und Raimond'ſchen Ueberſetzung zu Grunde liegt, dargeſtellt wird, nicht allein die ältere arabiſche Darſtellung iſt, ſondern ſogar, daß ſie von dem Herausgeber der Pehlewiüberſetzung herrührt. Dafür ſprechen auch noch folgende Umſtände. Auf dieſe Darſtellung, welche ſich augenſcheinlich nur als eine kurze Notiz gibt, folgt bei Johann von Capua das Kapitelverzeichniß und alsdann, als erſtes Kapitel, „das Leben des Barzûyeh"; damit ſtimmt Silv. de Sacy's Recenſion inſofern überein, als ſie (S. 58) das Kapitelverzeichniß (zwar hinter dem dritten Kapitel, deſſen Reſter bei Johann von Capua und Raimond der Notiz vorhergeht) aber ebenfalls dicht vor Barzûyeh's Lebensbeſchreibung hat. Andererſeits ſtimmt auch Nasr-Allah inſofern damit überein, daß er das Kapitelverzeichniß (zwar noch vor der Ueberſetzung von Silv. de Sacy's drittem Kapitel), aber

unmittelbar hinter dem Reſter der kurzen Notiz bei Johann von Capua (der Ueberſetzung von Silv. de Sacy's zweitem Kapitel) hat. [1]) Dieſe Differenzen erklären ſich dadurch mit einem Schlage, daß man annimmt, daß das eigentliche Pehlewibuch, dem Wunſche des Barzûyeh gemäß, mit ſeiner Lebensbeſchreibung begann, dieſe alſo das erſte Kapitel derſelben bildete, gerade wie in der hebräiſchen Ueberſetzung, daß ihm aber das Kapitelverzeichniß mit einer unmittelbar davorſtehenden — vielleicht von Khosru Anuſhirvan's Vezier herrührenden — kurzen Notiz über die Erwerbung des Kalilah und Dimnah vorherging, wie ebenfalls in der hebräiſchen Ueberſetzung. Die Stellung dieſes Kapitelverzeichniſſes war alſo von zwei Seiten aus beſtimmt; es folgte der Notiz und ging voraus der Lebensbeſchreibung. Als ſich nun an die Stelle jener kurzen Notiz die längere Darſtellung (in Silv. de Sacy's zweitem Kapitel) ſetzte und als eigentliche Einleitung an die Spitze des Werkes geſtellt wurde (abgeſehen natürlich von Silv. de Sacy's erſtem Kapitel, welches, wie wir [§. 12] geſehen, erſt ſpäter hinzugefügt ward), folgte in der Recenſion, auf welche Nasr-Allah's Ueberſetzung gebaut iſt, das Kapitelverzeichniß ihm ebenfalls nach, als zu ihm gehörig; in derjenigen Recenſion dagegen, welcher Silv. de Sacy gefolgt iſt, behauptete es ſeine Stelle vor der Lebensbeſchreibung.

Der Grund, warum an die Stelle jener kurzen Notiz das weitläufige zweite Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion trat, ſcheint mir kein anderer zu ſein, als weil das Motiv, welches in dieſer zur zufälligen Auffindung des Kalilah und Dimnah führte, im Verhältniß zu dem ſo hochgeſchätzten Werke läppiſch zu ſein ſchien; ſowie denn auch dem Verfaſſer dieſes Kapitels die Zufälligkeit der Auffindung dem Werthe des Werkes nicht angemeſſen ſcheinen mochte.

Dieſer Ausführung gemäß begann das Pehlewiwerk mit der beſprochenen kurzen Notiz, welche etwa wie eine Vorrede an der Spitze deſſelben ſtand. Vor dieſe ſetzte alsdann der arabiſche

[1]) Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 113 fg.

Uebersetzer Almokaffa seine Abhandlung über das Buch, welche bei Johann von Capua gewiß ebenfalls richtig als Prologus bezeichnet ist.

Mit diesen Annahmen fällt die sonderbare Erscheinung weg, daß das Werk zwei Vorreden hätte, die, wenn das zweite Kapitel seine Stelle vor dem dritten schon ursprünglich hatte, beide dem arabischen Bearbeiter zugeschrieben werden müßten — wie denn auch Nasr-Allah, wie wir oben gesehen, das zweite Kapitel ohne Zweifel auf eigene Faust dem Almokaffa zuspricht —, während es doch viel wahrscheinlicher gewesen wäre, daß dieser beide zu einer verarbeitet haben würde.

Wir nehmen demnach an, daß Almokaffa nur eine Vorrede dem Werke vorausschickte, wie dies natürlich ist und auch seine Bestätigung bei Ibn-Khallikan findet. Denn dieser (im 14. Jahrhundert) bemerkt (II, 125 der Ausgabe von Wüstenfeld, I, 432 der englischen Uebersetzung von Slane), daß die Abhandlung zu Anfang des Kalilah und Dimnah von Almokaffa sei; mit dieser Abhandlung kann er aber nur das dritte Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension gemeint haben und wir können mit Entschiedenheit daraus folgern, daß in der Recension, welche er vor Augen hatte, gerade wie in der hebräischen und Raimond'schen Uebersetzung, dieses, nicht aber das Silv. de Sacy'sche zweite Kapitel an der Spitze stand; beachtenswerth ist auch, daß er augenscheinlich — ebenfalls in Uebereinstimmung mit diesen — nur eine Einleitung kennt.

Auf diese Vorrede von Almokaffa folgte alsdann die Uebersetzung des Pehlewiwerkes, beginnend mit dessen Vorrede — jener kurzen Notiz — und Kapitelverzeichniß und als erstes Kapitel habend: die Lebensbeschreibung des Barzûyeh. An die Stelle der Pehlewivorrede trat später eine andere Darstellung (das zweite Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension), welche durch die ausführliche Behandlung der Erwerbung des Kalilah und Dimnah geeignet scheinen mußte, an die Spitze des Ganzen zu treten und nun vor Almokaffa's Vorrede gestellt ward.

Die ursprüngliche Anordnung und Form des Anfangs spie-

gelt also am treuesten Johann von Capua wieder, als Repräsentant der hebräischen Uebersetzung. Doch möge man dies nicht so verstehen, als ob alles und das allein, was sich bei ihm findet, den ältest-erreichbaren Text reproducire; das zu behaupten, dürfen wir nicht wagen. Die Art, wie die Abschriften des arabischen Textes genommen wurden, macht es sehr gut möglich, daß im einzelnen, also auch in dieser Notiz, manches ausgelassen oder verändert ist, was die andere Recension oder Firdusi treuer bewahrt haben.

§. 14. Es folgt in Silv. de Sacy's Recension das dritte Kapitel, welches eine Einleitung enthält, die in der Ueberschrift ausdrücklich dem arabischen Uebersetzer zugeschrieben wird [1]) und in allen Bearbeitungen wiederkehrt; bei Silv. de Sacy S. 45—59, bei Knatchbull S. 47—64, bei Symeon Seth (ed. Upsal.) S. 22—33, und in der lateinischen Uebersetzung, wo sie als Prolegomena II. bezeichnet ist, bei Possinus S. 551—555; in Nasr-Allah's persischer Uebersetzung ist sie als erstes Kapitel bezeichnet (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 116; Mém. hist. vor der Ausgabe S. 41), weil er annahm, daß sie an der Spitze der Pehlewiübersetzung stand (s. Anm.); in der lateinischen

[1]) In einigen Handschriften der persischen Uebersetzung von Nasr-Allah wird sie zwar dem Vezier des Khosru Anushirvân, Buzurdjmihr, zugeschrieben (Silv. de Sacy, a. a. O., X, 1, 119, Note), allein dessen historische Angaben sind so unzuverlässig (vgl. §. 13 und weiterhin §. 218 fg.), daß wir auch dieser keinen Glauben schenken. Zu seiner Annahme wurde er wahrscheinlich dadurch bestimmt, daß er das in seiner Handschrift an der Spitze stehende Kapitel (s. §. 13) dem arabischen Bearbeiter glaubte zuschreiben zu müssen; er fühlte das Unnatürliche, ebendemselben noch eine zweite Vorrede zuzusprechen, und da die Ueberlieferung den Buzurdjmihr gewissermaßen als Herausgeber der Pehlewiübersetzung hinstellte (vgl. Knatchbull, S. 44—46), so hielt er es für natürlich, die zweite ihm zuzusprechen. Wäre die, wie ich angenommen habe, ältere Anordnung (§. 13) in seinem arabischen Exemplar eingehalten gewesen, so würde er, wie ich glaube, — natürlich auf eigene Hand, also gewissermaßen zufällig — die richtigen Angaben bezüglich der Autorschaft dieser beiden Kapitel uns überliefert haben.

Ueberſetzung des Johann von Capua heißt ſie, wie ich annahm, am richtigſten (ſ. §. 13) Prologus (a., 1, a. — a., 2, b., alte deutſche Ueberſetzung [Ulm 1483] A., II, a. — A., VI, b.; ſpaniſche Ueberſetzung [1]), Fol. II—V, a.), bei Raimond de Beziérs bildet ſie das erſte Kapitel (Silv. de Sacy, a. a. O., X, 2, 14). Sie handelt von dem Werthe des Werkes und trägt ſo ganz und gar den Charakter einer Vorrede, wie ſie ein erſter Bearbeiter zur Einführung eines ſolchen Werkes in eine fremde Literatur für dienlich halten mag, daß ich ſie, wie ſchon §. 13 bemerkt, unbedenklich für die Vorrede des Abdallah Almokaffa halte.

Im allgemeinen herrſcht zwiſchen allen mir bekannten Recenſionen — der arabiſchen bei Silv. de Sacy, der griechiſchen Ueberſetzung und der lateiniſchen von Johann von Capua — weſentliche Uebereinſtimmung, die jedoch nicht ſtarkes Auseinandergehen in einzelnen, ſelbſt bedeutendern Punkten hindert. Wir richten unſere Aufmerkſamkeit hier nur auf die in dieſem Abſchnitt enthaltenen Erzählungen.

Die erſte Erzählung iſt folgende: Es findet einer einen Schatz; er miethet Leute, ihn in ſein Haus zu bringen und bleibt ſelbſt bei ihm zurück. Die Miethlinge bringen aber alles ihnen Anvertraute in ihre eigenen Häuſer: Knatchbull S. 49; Wolff, Deutſche Ueberſetzung des Bidbai, S. XXVIII; Symeon Seth (ed.

---

[1]) Von dieſer Ueberſetzung iſt mir erſt vor wenigen Wochen, nachdem ich ſchon mein Manuſcript zum Druck abgeſendet hatte, durch die Liberalität der kaiſerl. Bibliothek zu Wien ein Exemplar zum Gebrauch zugeſandt worden. Sein Titel iſt: Libro llamado exemplario: en el qual se contiene muy buena doctrina y graves sentencias debaxo de graciosas fabulas. Am Ende: Fue impreso el presente libro intitulado Exemplario contra los engaños y peligros del mundo en la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla, en las casas de Jacome Cromberger. Año de mil y quiniẽtos y XLVI. Es iſt in Folio und hat 60 Blätter. Ich habe über dieſe Ueberſetzung in einem beſondern Aufſatz gehandelt, in welchem ich auch bewieſen habe, daß ſie eine etwas freie des lateiniſchen Directorium iſt, bei welcher aber die älteſte (undatirte) deutſche auf eine umfaſſende Weiſe benutzt ward. Auf ihr ruhen Firenzuola's und Doni's italieniſche Bearbeitungen.

Upsal.) S. 23; bei Poſſinus S. 552; Johann von Capua, a., 1, b.; alte deutſche Ueberſetzung (Ulm 1483) A., II, b.; ſpaniſche Ueberſetzung II, b.; Doni, Moral filosophia, 3. 4; verſificirt von Baldo im Alter Aesopus bei Edéleſtand du Méril, Poésies inédites, S. 218; Raimond de Beziérs, mitgetheilt bei Edéleſtand a. a. O. in der Note. Die griechiſche Ueberſetzung, ſowie die lateiniſche von Johann von Capua und die Bearbeitung von Baldo ruhen auf einer ausführlichern und beſſern Recenſion, als die von Silv. de Sacy edirte repräſentirt. Insbeſondere ſtimmt Baldo bezüglich des Motivs und der Einführung der Frau mit der griechiſchen Ueberſetzung (vgl. ed. Upsal., 24, 4 und 26, 8); daß er aber nicht nach dieſer gearbeitet, beweiſen eine Menge anderer Stellen.

Die zweite: Ein junger Mann wünſcht correct zu ſprechen; er wendet ſich deshalb an einen Freund; dieſer verweiſt ihn auf ein gewiſſes Buch; daran macht er ſich, aber ohne auf den Zuſammenhang zu achten, durch welchen die richtige Bedeutung der Wörter allein erkannt werden könne; ſpäter braucht er in Geſellſchaft von Gelehrten ein Wort in falſchem Sinne, wird deshalb corrigirt, beruft ſich aber auf ſein Buch und zwar in einem Tone, welcher ſeine Ignoranz zeigt (Knatchbull, S. 50). Dieſe Recenſion ſtimmt ſo gut wie gar nicht mit derjenigen, welche der griechiſchen Ueberſetzung und der lateiniſchen von Johann von Capua zu Grunde liegt, die hier faſt ganz zuſammenſtimmen. Doch findet eine Differenz zwiſchen dem griechiſchen Text der upſaler Handſchrift und der lateiniſchen Ueberſetzung von Poſſinus ſtatt; da die lateiniſche von Johann von Capua mit dem griechiſchen Text faſt ganz ſtimmt, ſo möchte man auf den erſten Anblick geneigt ſein, eine willkürliche Veränderung von Poſſinus anzunehmen; dagegen ſpricht aber Baldo, 3. Fabel (bei Edéleſtand du Méril S. 219), der ſich der Darſtellung bei Poſſinus ſo nähert, daß man ſieht, ſie beruht auf einem von dem upſaler etwas differirenden griechiſchen Text.

Nach dem griechiſchen Text (ed. Upsal. S. 27) wünſcht einer eine Sentenz zu lernen und bittet einen Freund, ihm eine arabi-

ſche [1]) aufzuſchreiben (bei Johann von Capua, a., 2, a., 4 [vgl. ulmer 1483, A., III, b., 7; ſpaniſche Ueberſetzung, II, b.; Doni, S. 5] wünſcht er ornate loqui, und der Freund ſchreibt regulam sermonis in lamina aurea). Dieſe lieſt er, ohne ſie zu verſtehen, und ſpricht ſie in Geſellſchaft von Gelehrten fehlerhaft aus; als dieſe ihm ſagen, daß er Fehler mache, antwortet er: „dann fehlt auch mein Papier" (bei Johann von Capua lamina). Bei Poſſinus (S. 552) wünſcht er eifrig, Sätze zu kennen, die er loben gehört hat; ein Freund ſchreibt ihm arabiſche auf in einer Schrift, die er leſen kann, ohne daß er die Sprache verſteht; er lernt ſie und indem er ſie vorbringt, irrt er in der Ausſprache. Bei Baldo wird mehr Gewicht auf den Inhalt der Sätze gelegt; hier lernt er Sentenzen vom allgemeinſten Inhalt auswendig und macht ſich damit lächerlich.

Obgleich eine ſo unbedeutende und wenig charakteriſirte Erzählung ſich nicht mit Sicherheit aus einer andern ableiten läßt, ſo kann ich doch nicht umhin, auf die auffallende Aehnlichkeit einer buddhiſtiſchen Erzählung von Ananda aufmerkſam zu machen, welche mit ſeinem Nirvâṇa zuſammenhängt. Sie findet ſich in: Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen-Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I, 400. Sie lautet: „Eines Tages bemerkte Ananda einen Sramanera, der ein Buch des Buddha recitirte, aber die Artikel und Sätze verwirrte und alle Wörter untereinander warf. Ananda wollte ihn corrigiren; aber der Sramanera lachte ihn aus und ſagte: «Du biſt alt und was du ſagſt, iſt nur leeres Geſchwätz. Mein Lehrer iſt von hohem Verſtande und in der Kraft ſeines Alters, und da ich ſelbſt ſeinen Unterricht empfangen, bin ich überzeugt, nicht zu irren». Ananda ſchwieg und fühlte, daß er zu alt ſei, um, ſo gern er es wünſchte, noch auf Erden zum Nutzen der Menſchen

[1]) Wenn das Wort „arabiſch" aus der älteſten arabiſchen Recenſion herrührte, ſo würde das ein entſcheidender Beweis gegen Nasr-Allah's Annahme (S. 66, Anm.) ſein; allein es kehrt weder in Silv. de Sacy's Recenſion, noch bei Johann von Capua wieder.

zu wirken; er beſchließt daher ſein Nirvâṇa (d. i. Verſchwinden in das Nichts)". Die Sage iſt hier ſo wichtig — da Ananda einer der bedeutendſten Schüler des Śâkyamuni iſt —, daß ſie ſich wol mit dem Buddhismus verbreiten und, wie im Arabiſchen, zur herrenloſen Anekdote herabſinken konnte.

Die dritte Erzählung: Es ſieht jemand, im Bett liegend, einen Dieb in ſeinem Hauſe; er ſtellt ſich ſchlafend, um den Dieb im richtigen Moment zu faſſen, ſchläft aber darüber wirklich ein und wird beſtohlen (Knatchbull S. 51; Wolff S. XXIX; faſt ganz ebenſo Symeon Seth (ed. Upsal.) S. 28 = Poſſinus S. 553; Johann von Capua, a., 2; ulmer, A., III, b.; ſpaniſche Ueberſetzung, III, a.; Doni, S. 6; Baldo, 4. Fabel [bei Édéléſtand du Méril S. 220]; Raimond de Beziers [bei Édéléſtand du Méril, a. a. O., Anm.]).

Das Gegenſtück zu dieſer Erzählung bildet die in Kâdirî's Tûtî nâmeh (Iken's Ueberſetzung S. 139), welche ich §. 207 (zu Pantſchatantra, V, 7) erwähnen muß, wo Diebe, anſtatt zu ſtehlen, ſich ans Trinken machen und ſo lange trinken, bis ſie gefangen werden; ferner Peter Alfons, Disciplina clericalis, Kap. XXXV, wo ſich der Dieb mit Ausſuchen ſo lange aufhält, bis er gefangen wird; dazu gehört die aus den Sinchoth hanefesh, §. 203 (zu Pantſchatantra, V, 3) zu erwähnende.

Die vierte Erzählung: Ein Armer wendet ſich vergebens um Hülfe an ſeine Nachbarn. Ein Dieb ſchleicht ſich nachts bei ihm ein, findet Weizen, ſchüttet ihn in einen Mantel und will ſich damit entfernen. Aber der Arme, deſſen Letztes der Weizen war, fällt den Dieb an, ſodaß dieſer den Weizen ſammt dem Mantel im Stiche läßt (Knatchbull S. 55; Wolff S. XXVII). Dieſe Erzählung hat die griechiſche Ueberſetzung (Symeon Seth [ed. Upsal.] S. 32; Poſſinus S. 554, Kap. 6) und Johann von Capua (a., 3) erſt hinter der, welche bei Silv. de Sacy die ſiebente iſt; natürlich folgen ſie darin ihrer arabiſchen Grundlage; auch erzählen ſie ſie viel beſſer; es iſt nämlich in den Vordergrund geſtellt, daß dem Armen gerade ein Kleid fehlt und er durch den Dieb zu dem kommt, was er durch ſeine Freunde nicht

erlangen konnte. Baldo hat dieſe Erzählung ſchlecht nachgeahmt (5. Fabel, bei Edéleſtand du Méril S. 221). Die Ueberſetzung von Raimond de Beziérs gibt Edéleſtand a. a. O., Anm. Die alte deutſche Ueberſetzung (Ulm 1483), A., V, b., hat den Zuſatz, daß ſie Gold und Silber in der Kappen = cappa (Johann von Capua) = Kapuze = Mantel ſein läßt; dieſen hat auch die ſpaniſche Ueberſetzung aus ihr aufgenommen, wo es heißt: en su capa, en la capilla delle qual llevava muchas joyas y plata, que en otras casas avia hurtado; daraus hat ihn dann auch Doni (S. 9), und dies iſt einer der Gründe, die mich beſtimmen, anzunehmen, daß, wie oben (S. 67, Anm. 1) bemerkt, die ſpaniſche Ueberſetzung keine ganz ſelbſtändige Uebertragung der lateiniſchen von Johann von Capua iſt, ſondern von der alten deutſchen influenzirt war.

Die fünfte Erzählung iſt eigentlich nur ein Vergleich mit einer Taube, die ihre Jungen verloren und doch ihr Neſt wieder an demſelben Orte baut, und ſo ſie von neuem verliert (Knatchbull, S. 56). Dieſer Vergleich fehlt in der griechiſchen Ueberſetzung, aber nur, weil ſowol die upſaler Handſchrift als die, nach welcher Voſſinus überſetzte, hier eine Lücke haben, wovon ſogleich. In Johann von Capua's Ueberſetzung folgt er ebenfalls der vierten Erzählung nach (jedoch nun auch erſt hinter Silv. de Sacy's ſiebenter, ſ. zur vierten). Die alte deutſche Ueberſetzung A., VI, b., hat hier etwas übertrieben und auch darin folgt ihr die ſpaniſche Ueberſetzung, III, a., und Doni, S. 10 (vgl. zur vierten Erzählung). Als Fabel findet ſich dieſer Vergleich bei Abſtemius, Nr. 6, in: Neveleti, Mythologia Aesopica (Frankfurt 1610, 1660).

Es folgen in Silv. de Sacy's Recenſion zwei Erzählungen, die ſechste und die ſiebente; die letztere iſt in die erſtere eingeſchachtelt. Die ſechste (Knatchbull S. 57; Wolff S. XXIX) lautet: Zwei Kaufleute haben ihre Waaren in demſelben Laden; der eine will dem andern in der Nacht einen Ballen ſtehlen; um ihn erkennen zu können, bedeckt er ihn bei Tage mit ſeinem Mantel; der andere kommt ſpäter und ſieht dies; er nimmt ihn weg und

legt ihn auf des Genoſſen eigene Waaren. Dieſer kommt nun mit einem, deſſen Beiſtand er für eine verſprochene Belohnung ſich verſchafft hat, und beſtiehlt ſich ſelbſt. Er geſteht es nachher ſeinem Partner und dieſer erzählt ihm die ſiebente (Knatchbull, S. 60; Wolff, S. XXX): Ein Dieb weiß, daß ein Kaufmann zwei Gefäße, eins voll Weizen, das andere voll Gold hat; er will das letztere ſtehlen, vergreift ſich aber und ſtiehlt jenes.

Statt dieſer beiden Erzählungen haben die griechiſche Ueberſetzung (ed. Upsal., S. 30; Poſſinus, S. 553), die bei Johann von Capua (a., 3, a.) reflectirte hebräiſche, Raimond de Beziérs (mitgetheilt bei Edéleſtand du Méril, S. 224, Note) und Baldo (7. Fabel, ebend., S. 223) nur eine, welche in den drei Ueberſetzungen faſt ganz übereinſtimmt; ſie ſteht in der griechiſchen und bei Johann von Capua, wie ſchon bemerkt, vor Silv. de Sacy's vierter. Dieſe eine iſt gewiſſermaßen eine Verbindung von jenen zweien, oder umgekehrt dieſe eine Zertheilung von ihr. Auch hier eine Genoſſenſchaft und verſuchter Diebſtahl des einen Partners; der Gegenſtand ähnlich wie dort in der ſiebenten, im Griechiſchen Seſam (bei Johann von Capua zizania, deutſche Ueberſetzung korn). Zwei Seſamhändler haben ihre Waare in demſelben Magazin. Der eine will des andern Seſam ſtehlen und, um ihn zu erkennen, deckt er ein Leinen darüber; dann nimmt er einen Freund zu Hülfe, dem er die Hälfte des Raubes verſpricht. Gegen Abend kommt aber der andere, ſieht in der Bedeckung einen Freundſchaftsdienſt, der zu weit gehe, und legt die Decke auf des Genoſſen Eigenthum. Dieſer kommt nun nachts mit ſeinem Raubgeſellen, ſtiehlt den eigenen Seſam und theilt ihn mit ſeinem Helfershelfer; am Morgen merkt er es und iſt um ſo betrübter, da er die abgegebene Hälfte natürlich nicht wiedererlangen kann.

Es bedarf wol kaum einer Bemerkung, daß dieſe Darſtellung die in Silv. de Sacy's Recenſion gegebene bedeutend übertrifft (deutſche Ueberſetzung, Ulm 1483, A., IV, b.; ſpaniſche Ueberſetzung, III, a.; Doni, S. 7).

§. 15. Silv. de Sacy's Recenſion hat in dieſem Kapitel noch zwei Erzählungen. Die achte: Ein Vater hat drei Söhnen

ein großes Vermögen hinterlaſſen. Die beiden ältern verſchwenden ihr Erbtheil in kurzer Zeit. Der jüngere unterſtützt ſie nachher (Knatchbull, S. 61). — Die neunte: Ein Fiſcher ſieht eine Muſchel im Waſſer und wirft ſein Netz danach aus, fängt aber einen großen Fiſch darin; dieſen zu behalten, ſcheint ihm nicht der Mühe werth; er holt vielmehr die Muſchel, in der er aber nichts findet. Am folgenden Tage kommt er wieder und fängt einen kleinen Fiſch, wobei er wieder eine Muſchel ſieht; aus Furcht, nochmals getäuſcht zu werden, bemüht er ſich um ſie gar nicht; da holt ſie ein anderer Fiſcher heraus und findet eine Perle von großem Werth darin.

Beide Erzählungen fehlen in der griechiſchen Ueberſetzung, ſowie auch in der lateiniſchen Repräſentantin der hebräiſchen. Da letztere beide ſehr alt ſind, ſo wird dadurch ſehr wahrſcheinlich, daß dieſe Erzählungen neuere Zuſätze ſind, ſo wie überhaupt auch die übrigen Abweichungen in der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion, wo die griechiſche und hebräiſche Ueberſetzung gemeinſchaftlich gegenüberſteht, an und für ſich die Wahrſcheinlichkeit haben, jüngere Veränderungen zu ſein. Schließlich bemerke ich, daß die erwähnten beiden Ueberſetzungen ſich auch in Bezug auf das Raiſonnement ſehr nahe liegen und von Silv. de Sacy's Recenſion abweichen; von dieſem fehlt jedoch ein bedeutender Theil in dem upſaler Codex, welcher (S. 33) augenſcheinlich eine Lücke und zwar eine abſichtliche hat; der Abſchreiber war des Raiſonnements müde und hat ſich darauf beſchränkt, die Erzählungen abzuſchreiben; dagegen erſcheint dieſes Raiſonnement in Poſſinus' lateiniſcher Ueberſetzung, Kap. 7, 8, und iſt ausführlicher als in der von Johann von Capua.

§. 16. In der lateiniſchen Ueberſetzung des Johann von Capua ſtehen hinter dem Prologus, welcher, wie §. 14 bemerkt, dem dritten Kapitel in Silv. de Sacy's Recenſion entſpricht, die Worte: Explicit prologus. Incipit liber, und darauf folgt, in Uebereinſtimmung mit Raimond de Beziérs' lateiniſcher Ueberſetzung, die Notiz über die Erwerbung des indiſchen Werkes (welche Silv. de Sacy's zweitem Kapitel entſprach), dann, in

Uebereinſtimmung mit Nasr-Allah einerſeits und Silv. de Sacy's Recenſion andererſeits — jedoch von verſchiedenen Standpunkten aus —, das Kapitelverzeichniß, wie ſchon in §. 13 auseinandergeſetzt wurde. An derſelben Stelle iſt auch ſchon bemerkt, daß wir in dieſer Anordnung im allgemeinen den treueſten Spiegel der älteſten arabiſchen Recenſion zu erblicken haben und daß dieſe Notiz, ſowie das Kapitelverzeichniß den Anfang des Pehlewiwerkes bildeten.

§. 17. Auf das Kapitelverzeichniß folgt in Silv. de Sacy's Recenſion das vierte Kapitel (S. 61—77; Knatchbull S. 65—82), welches die nach Angabe des zweiten (Knatchbull S. 44 fg.) vom Vezier des Khosru abgefaßte Lebensbeſchreibung des Barzûyeh enthält. Sie nimmt, dem Wunſche des Barzûyeh, wie er im zweiten Kapitel ausgedrückt wird, entſprechend, die Stelle vor dem Kapitel von dem Löwen und Stier ein, welches, wie wir ſogleich ſehen werden, das erſte des indiſchen Werkes war; ſie ſteht alſo — abgeſehen von der Vorrede und dem Kapitelverzeichniß (ſ. §. 16) — an der Spitze des eigentlichen Pehlewiwerkes und bildete deſſen erſtes Kapitel. Dieſe Bezeichnung deſſelben hat uns ebenfalls die lateiniſche Ueberſetzung des Johann von Capua bewahrt und erweiſt dadurch wieder die hebräiſche Ueberſetzung als den treueſten Spiegel der älteſten arabiſchen Recenſion. In der griechiſchen Ueberſetzung entſprechen ihm die dritten Prolegomena bei Poſſinus, deren Anfang (Poſſinus, Kap. 1—3 und Anfang vom 4.) infolge der (§. 15) bemerkten Lücke im upſaler Codex fehlt; in Nasr-Allah's perſiſcher Ueberſetzung entſpricht Kap. 2 (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 116); in der lateiniſchen des Raimond de Beziérs Kap. 3 (ebend., X, 2, 15 und vgl. 22—28). Einen Auszug aus Abulfazl's Darſtellung im Iyár-i-Danish gibt Maleolm, Sketches of Persia, I, 143—148.

Der Inhalt ſtimmt in allen hier angeführten Werken im weſentlichen überein. [1]) Am meiſten jedoch wieder die griechiſche

[1]) Eine kleine bemerkenswerthe Differenz hebe ich hervor, da ſie auf

Ueberſetzung mit der von Johann von Capua, ſodaß man ſieht, daß ihnen eine gemeinſchaftliche arabiſche Recenſion zu Grunde liegt, welche ſich als älter und beſſer als die Silv. de Sacy'ſche zu erkennen gibt. So fehlt z. B. bei Silv. de Sacy jede Spur von dem, was Poſſinus in Kap. 3 hat und Johann von Capua, entſprechend jedoch etwas kürzer, in a., 5, a., 9 v. u., bis b., 2 v. o.

Was nun dieſe ſogenannte Lebensbeſchreibung ſelbſt betrifft, ſo bemerke ich zunächſt, daß ſie wol ohne Zweifel von Barzûyeh ſelbſt herrührt und der Vezier Buzurdjmihr nur, gewiſſermaßen ehrenhalber, den Namen dazu hergab; dafür ſpricht faſt entſcheidend der große anatomiſche Abſchnitt darin, der an und für ſich ſchon und insbeſondere durch ſein genaues Detail den Arzt verräth. Höchſtens ließe ſich annehmen, daß Barzûyeh ein Brouillon lieferte, welches Buzurdjmihr vielleicht in Einzelheiten umgeſtaltete, aber ſelbſt dieſe Beſchränkung ſcheint mir kaum wahrſcheinlich. Der ganze Inhalt ſtellt faſt nur das innere Leben deſſelben dar und gibt von dem äußern faſt gar nichts; das konnte ein Fremder wol nimmermehr, ſondern nur Barzûyeh ſelbſt. Was ſeine äußern Lebensumſtände betrifft, ſo finden ſie eine wenn auch geringe, doch nicht unglaubliche Ergänzung durch Ibn Abu Oſeibia (um 1230), wonach ſie Wüſtenfeld in der Geſchichte der arabiſchen Aerzte und Naturforſcher (Göttingen 1840, S. 6) veröffentlicht hat Dieſe ruht vielleicht in letzter Inſtanz auf Angaben des arabiſchen Bearbeiters Abdallah Ibn-Almokaffa, der von Geburt Perſer, kaum anderthalb Jahrhunderte jünger als Barzûyeh, in

---

dem Misverſtändniß eines arabiſchen Wortes zu beruhen ſcheint; Knatchbull überſetzt S. 66, 14: who sold a precious ruby for a pearl that was of no value; — Poſſinus, 556, a., 22, hat: qui habens hyacinthum ingentis pretii — permutavit illum grano mali punici ad nihil utili; — die lateiniſche Ueberſetzung des Johann von Capua, a., 4, b., 32: qui vendidit lapidem pretiosum pro uno talento cum valeret pecuniam maximam. Die Stelle erinnert an die ebenfalls mir noch nicht ganz klare Stelle Pantſchatantra, I, Strophe 89.

der Geſchichte und den Sagen ſeines Volks ſehr bewandert war. [1]) Danach „war Barzûyeh (deſſen Name, wie ſchon bemerkt, eigentlich Burzweih zu ſprechen iſt und auch Burzuie geſprochen wird, in der griechiſchen Ueberſetzung Περζωέ, bei Johann von Capua Berozias, bei Raimond de Beziérs Berzebuy) der Sohn von Azdeher (vgl. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 140, Note), aus einer vornehmen perſiſchen Familie und zu Merw-el-Schâh-dſchân geboren. Er zeigte frühzeitig Neigung zur Arzneiwiſſenſchaft und wurde Leibarzt des perſiſchen Königs Nuſhirvan Ben-Cobad Ben-Firuz. Er hatte ein frommes Gemüth und es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er ein Chriſt war". (Bezüglich dieſer Vermuthung kann ich nicht umhin, zu bemerken, daß ſie wol nur auf der aſketiſchen, mönchiſchen Neigung beruht, die ſich in der Biographie, wie ſie im Kalilah und Dimnah vorliegt, kund gibt. Dieſe mußte einem ſpäteru Araber mit der mittelalterlichen aſketiſchen Richtung des Chriſtenthums in Beziehung zu ſtehen ſcheinen. Uns, denen bekannt iſt, daß zur Zeit von Khosru Anuſhirvan der Buddhismus in Indien noch in voller Blüte ſtand und daß in dieſem die aſketiſche Richtung noch in viel höherm Grade hervortrat, iſt es viel wahrſcheinlicher, daß das Studium indiſcher, ſpeciell buddhiſtiſcher Schriften und der Aufenthalt unter indiſchen Buddhiſten die in dieſer Lebensbeſchreibung hervortretende Neigung erklärt, ſowie ſie denn überhaupt durchweg nahe an buddhiſtiſche Anſchauungen anklingt.) „Aus eigenem Antriebe", fährt die kurze Lebensbeſchreibung fort, „oder im Auftrage des Königs reiſte er nach Indien; er ſchrieb die Fabeln des Bidpai und andere Bücher ab und überſetzte ſie in die Pehlewiſprache."

Der Inhalt der im Kalilah und Dimnah vorliegenden Lebensbeſchreibung iſt faſt nur eine Unterſuchung über die eigent-

---

[1]) Vgl. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 161. 266. — Anvâr-i-Suhaili, translated by Eastwick, S. 7. — Wüſtenfeld, Geſchichte der arabiſchen Aerzte und Naturforſcher, S. 11. — v. Hammer-Purgſtall, Literaturgeſchichte der Araber, III, 358.

lichen Interessen des Menschen. Barzûyeh erkennt rasch, daß die geistigen einen höhern Werth haben als die weltlichen; dies führt ihn zu Betrachtungen über die verschiedenen Religionen; er kann hier zu keinem entscheidenden Resultate gelangen und faßt daher zuerst den Entschluß, an dem Glauben seiner Vorfahren festzuhalten; aber dieser Entschluß dauert nicht lange (Knatchbull S. 71); er fühlt die Nothwendigkeit, zu einem festen Standpunkte zu gelangen und beschließt, sich nach der Richtschnur seines Gewissens einen Lebensgang vorzuzeichnen, den keine Religion verdammen könne. Er will jede böse Neigung in sich unterdrücken und seinen Glauben an zukünftige Belohnung und Bestrafung stärken. In diesen Betrachtungen werden ihm die Genüsse des Lebens gleichgültig und macht sich eine asketische Neigung geltend. Auch in diese Darstellung sind mehrere Erzählungen eingeschoben, zu denen wir uns jetzt wenden.

Erste Erzählung (Knatchbull S. 69, Wolff S. XXXIX): „Diebe wollen vom Dach aus in ein Haus einbrechen. Der Mann erwacht von dem Geräusch und fordert seine Frau leise auf, ihn zu fragen, «wieso er zu seinem Reichthum gelangt sei». Dies geschieht; nach scheinbarem Sträuben sagt er ihr: «er habe ihn gestohlen; er sei auf die Dächer der Häuser gestiegen, habe das Wort Shulam Shulam siebenmal gesprochen, dann das Licht umfaßt und sich an demselben in die Oeffnung gelassen, wo das Licht eindrang». Die Diebe glauben dies, wollen es nachmachen und stürzen herunter, worauf sie der Hausherr mit einer Keule anfällt". Da dieses ganze Kapitel Einfluß des Buddhismus verräth, so dürfen wir wol unbedenklich an das Reiten der Arhants auf Sonnenstrahlen erinnern, aus dem sich der Hauptzug dieser Geschichte wol entwickelt hat, sodaß wir vielleicht eine ursprünglich indische in ihr zu erkennen haben (vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 412, Note 2).

Mit dieser Erzählung beginnt der upsaler Codex der griechischen Uebersetzung nach der erwähnten Lücke (S. 33); sie ist hier ausführlicher und besser erzählt als in der arabischen Recension bei Silv. de Sacy (vgl. auch Vossius, S. 558). Fast wörtlich

ebenſo bei Johann von Capua, a., 5, a. (Ulm 1483, A., VII, b.; ſpaniſche Ueberſetzung, VI, b.; Doni, S. 17); Raimond de Beziérs' Ueberſetzung ſ. bei Edéléſtand du Méril, Poésies inéd., S. 222, Note; aus Abulfazl's Iyár-i-Danish iſt ſie mitgetheilt in Malcolm's Sketches of Persia, I, 144. Nachgeahmt iſt ſie von Baldo, Alter Aesopus, 7. Fabel, bei Edéléſtand, a. a. O. Sie findet ſich ſchon bei Peter Alfons (um 1100) in der Disciplina clericalis, c. XXV (Ausgabe von Val. Schmidt; pariſer Ausgabe, I, 149); daraus in Chaſtoiement bei Barbazan, Fabliaux, II, 148; Le Grand d'Auſſy, Fabliaux (1799), II, 409. Ferner Gesta Romanorum, c. 136; vgl. Wright, Selections of latin stories, Nr. XXIII, S. 24; Loiſeleur Deslongchamps, Essai, S. 63; Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, überſetzt von F. Liebrecht, 195. 196 und Anm. 262[a].

Zweite Erzählung (Knatchbull S. 72; Wolff S. XXXIX) [1]): „Eine Frau hat einen Buhlen, für welchen ſie, damit er ſich bei einer plötzlichen Ueberraſchung retten könne, einen unterirdiſchen Gang hatte graben laſſen, deſſen Eingang neben einem Brunnen war. Einſt kommt der Mann; die Frau weiſt den Buhlen nach dem Brunnen; dieſer kann ihn aber nicht finden und kehrt zurück; darüber gerathen die Liebenden in Streit, der Mann trifft ſie zuſammen und überliefert den Buhlen dem Richter". Die griechiſche Ueberſetzung (ed. Upsal., S. 37; Poſſinus S. 559) und Johann von Capua (b., 1, b.; Ulm 1483, B., II, a.; ſpaniſche Ueberſetzung, VII, a.; Doni, S. 22) weichen wenig ab.

Dritte Erzählung (Knatchbull S. 74; Wolff S. XL): „Ein Kaufmann hat einen Perlenbohrer gemiethet; dieſer muſicirt aber ſo gut, daß ihn der Kaufmann, ſtatt zu arbeiten, ſpielen läßt, ihm aber dennoch ſeinen Lohn zahlen muß" (griechiſche Ueberſetzung, ed. Upsal., S. 38; Poſſinus S. 560; Johann von Capua, b., 2, a.; Ulm 1483, B., II, a.; ſpaniſche Ueberſetzung VII, b.; Doni, S. 23).

---

[1]) Das zwiſchen beiden Erzählungen (1 und 2, und 2 und 3) ſtehende Raiſonnement fehlt im Cod. Upsal. der griechiſchen Ueberſetzung (ſ. §. 15).

Die auf dieſe Erzählung folgende Entwickelung hat auch die upſaler Handſchrift der griechiſchen Ueberſetzung (ſ. S. 38, letzte Anm.) und zwar in weſentlicher Uebereinſtimmung mit Poſſinus (S. 560) und Johann von Capua; alle ausführlicher als in der arabiſchen Bearbeitung bei Silv. de Sacy.

Vierte Erzählung (Knatchbull S. 76): „Ein Hund mit einem Knochen im Munde ſieht ſich im Waſſer, haſcht nach dem Knochen im Waſſer und verliert dagegen den im Munde". Es iſt dies die bekannte äſopiſche Fabel (Babrius, S. 79; Phädr., I, 4 u. a. ſ. bei Edéléſtand du Méril, Poésies inédites, S. 187, Note 5, und Robert, Fables inédites des douzième, treizième et quatorzième siècles, II, 49—51); ich werde auf ſie zu Panſchatantra, IV, 8 (§. 191) zurückkommen. In größerer Uebereinſtimmung mit dieſer hat die griechiſche Ueberſetzung (ed. Upsal., S. 40; Poſſinus, S. 561, Kap. 7), ſowie Johann von Capua (b., 2, a.; Ulm 1483, B., III, a.; ſpaniſche Ueberſetzung, VIII, a.) und Raimond de Beziérs (bei Edéléſtand du Méril S. 218, Note) ein Stück Fleiſch; ſchwerlich kann man annehmen, daß alle drei, welche voneinander unabhängig ſind, blos durch Einfluß der beſſern Faſſung dieſelbe Veränderung mit ihrem Text vorgenommen hätten: es iſt vielmehr viel wahrſcheinlicher, daß ſie, wie ſchon mehrfach nachgewieſen, einen beſſern und ältern arabiſchen Text reflectiren als die Silv. de Sacy'ſche Recenſion. Baldo (1. Fabel, bei Edéléſtand du Méril, S. 217) hat zugleich aus der äſopiſchen Fabel den ſchönen Zug aufgenommen, daß das Stück Fleiſch im Waſſer größer erſcheint; dieſer fehlt bei Johann von Capua, Raimond und in dem Text der griechiſchen Ueberſetzung; dagegen hat ihn Poſſinus' lateiniſche Ueberſetzung, wie mir ſcheint, wol proprio Marte hinzugefügt.

Fünfte Erzählung (Knatchbull S. 77): „Ein Hund findet einen leeren Knochen und beißt ſich ohne Nutzen den Mund blutig daran"; griechiſche Ueberſetzung (ed. Upsal.) S. 41; Poſſinus, S. 561, Kap. 8; Johann von Capua, b., 2, b.; Ulm 1483, B., IV, a.; ſpaniſche Ueberſetzung, VIII, a.

Sechste Erzählung (Knatchbull S. 77): „Ein Geier hat ein

Stück Fleisch geraubt, andere Vögel fallen ihn an, um es ihm wieder abzunehmen, und tödten ihn"; griechische Uebersetzung (ed. Upsal.) S. 41; Possinus, S. 561, Kap. 8; Johann von Capua, b., 2, b.; Ulm 1483, B., IV, a.; spanische Uebersetzung, VIII, a.; in der griechischen Uebersetzung, sowie bei Johann von Capua wird er nicht getödtet, sondern verliert nur das Fleisch, was sicher älter ist.

Es folgen eine Anzahl schöner Vergleiche und Erwägungen in wesentlicher Uebereinstimmung; leider hat die upsaler Handschrift hier eine Lücke (S. 42), sodaß bisjetzt nur Possinus' lateinische Uebersetzung zu vergleichen ist. Sie schließen mit der

Siebenten Parabel über das leichtsinnige Treiben der Menschen (Knatchbull S. 80): „Das Menschengeschlecht wird mit einem Manne verglichen, der vor einem Elefanten flieht und in einen Brunnen stürzt; er hält sich jedoch an zwei Zweigen, die über den Rand ragen, seine Füße ruhen auf vier Schlangenköpfen, die aus Höhlen hervorschauen; auf dem Grund der Grube sieht er einen Drachen mit geöffnetem Rachen, um ihn zu verschlingen; sein Auge emporhebend, erblickt er an den beiden Zweigen, die ihn halten, zwei Mäuse, eine weiße und eine schwarze, die sie zernagen; in demselben Augenblick aber wird seine Aufmerksamkeit auf einen Bienenkorb gelenkt; eifrig strebt er nach dem Honig und vergißt darüber alle Gefahren, die ihn bedrohen". — „Der Brunnen ist die Welt, die vier Schlangen die vier Feuchtigkeiten des menschlichen Körpers, welche, wenn sie gestört werden, sich in tödtliches Gift verwandeln; die beiden Mäuse sind Tag und Nacht; der Drache das Ende der Existenz; der Honig die sinnlichen Genüsse." Leider hat der upsaler Codex der griechischen Uebersetzung erst das Ende der Parabel (S. 42. 43); denn Possinus scheint hier willkürlicher als sonst verfahren zu haben (S. 562, Kap. 9). Johann von Capua hat statt des Elefanten bei Silv. de Sacy und des Einhorns (welches auch im Barlaam und Josaphat [s. weiterhin] erscheint) bei Possinus, einen Löwen (b., 3, b.; Ulm 1483, B., VI, a.; spanische Uebersetzung, IX, a.; Doni, S. 26 [1]).

[1]) Hier wird sie dem Philosophen Tiabone in den Mund gelegt; die-

Dieſe Parabel trägt einen ſo ganz buddhiſtiſchen Charakter, daß ich lange glaubte (und noch jetzt nicht ganz vom Gegentheil überzeugt bin), ſie in einer buddhiſtiſchen Schrift geleſen zu haben; doch habe ich ſie lange und vergebens geſucht, ſodaß ich mich doch wol in dieſer Beziehung geirrt haben muß. Daß ſie aber indiſchen und dann, ihrer ganzen Haltung gemäß, buddhiſtiſchen Urſprungs iſt, ſcheint mir aus folgendem Umſtande hervorzugehen. Sie erſcheint nämlich in der gleich folgenden, nicht weſentlich abweichenden Geſtalt bei Dubois, Moeurs et institutions des peuples de l'Inde, II, 127, mit der Bemerkung, daß er ſie häufig gehört habe. Man könnte nun zwar auf den erſten Anblick geneigt ſein, anzunehmen, daß ſie aus der arabiſchen Bearbeitung des Kalilah und Dimnah nach Indien durch die Mohammedaner gekommen ſei; allein dies wird dadurch höchſt unwahrſcheinlich, daß Kalilah und Dimnah in Indien gewiß nur in den perſiſchen Bearbeitungen von Huſaïn Vaïz (dem Anvár-i-Suhaili) und der darauf geſtützten von Abulfazl (dem Iyár-i-Danish) bekannt iſt, dieſe beiden aber dieſe Parabel nicht enthalten. Außerdem iſt die indiſche Faſſung einfacher, und ſcheint eher auf einer ältern Form zu beruhen als auf einer Umgeſtaltung der arabiſchen Darſtellung. Sie lautet folgendermaßen:

„Ein Reiſender hat ſich in einem Walde verirrt; es wird Nacht; um ſich vor wilden Thieren zu ſichern, ſteigt er auf einen Baum und ſchläft da ein; als er am Morgen aufwacht, erblickt er unter ſich am Fuße des Baumes einen Tiger, der auf ihn lauert; vor Schrecken ſtarr, hat er ſich kaum erholt und bemerkt, daß er ſich auf einen andern Baum retten kann, als er über ſich eine ſchlafende Schlange erblickt, die das geringſte Geräuſch wecken würde. Er weiß nun nicht, wohin? und ſinkt vor Angſt faſt vom Baume herab, als er bemerkt, daß von den höchſten Zweigen des Baumes Honig herabtropft. Da vergißt er ſogleich ſeine ge-

---

ſ n hat Doni aus Firenzuola, Discorsi degli animali, entnommen; vgl. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 443.

fährliche Lage, ſtreckt ſeinen Kopf hervor und läßt den Honig in ſeinen Mund tropfen, den er mit größter Luſt verſchlingt."

Die Situation, in welcher ſich der Reiſende auf dem Baume befindet, ſtreift ſehr nahe an Somadeva, Kathâ-Sarit-Sâgara, V, 38—97; Sinhâſana, Bengaliſche Ueberſetzung, S. 23 fg. (ſ. §. 71), wo der Prinz ſich ebenfalls auf einem Baume niedergelaſſen hat und darunter ein Tiger erſcheint; Folgerungen dafür, daß die Parabel urſprünglich indiſch ſei, laſſen ſich aber daraus nicht ziehen. Höchſt beachtenswerth iſt dagegen in der indiſchen Darſtellung der Zug, daß der Honig aus den Zweigen herabtropft; dieſen hat weder die jetzige arabiſche Recenſion, noch Johann's von Capua Ueberſetzung, wol aber die griechiſche Ueberſetzung und die Darſtellung in dem Roman Barlaam und Joſaphat, welcher, jedoch ohne entſcheidende Gründe, dem Johannes Damascenus (um 740) zugeſchrieben wird. [1]) Aus dieſem Zuſammentreffen können wir auf jeden Fall folgern, daß dieſer Zug der ältern Form dieſer Parabel angehört; denn ſelbſt wenn er in die griechiſche Ueberſetzung aus dem Roman aufgenommen iſt — was bei den geiſtlichen Neigungen des griechiſchen Ueberſetzers und den kleinen Freiheiten, die er ſich, gerade von ihr bedingt, genommen hat, gar nicht unwahrſcheinlich iſt —, ſo iſt es doch kaum einem Zweifel zu unterwerfen, daß der Verfaſſer jenes Romans die Parabel vermittelſt Barzûyeh's Leben kennen gelernt hat, wobei ich unentſchieden laſſe, ob er ſo ſpät lebte, daß er ſie ſchon durch die arabiſche Bearbeitung kennen lernen konnte, oder ob es eine ſyriſche Ueberſetzung der Pehlewibearbeitung gab [2]), oder ob er die letztere ſelbſt noch kannte. Der Umſtand aber, daß die indiſche Darſtellung gerade dieſen alten Zug hat, in Verbindung mit ihren übrigen ſtarken Abweichungen von der Darſtellung im Kalilah und Dimnah, macht es mir höchſt wahrſcheinlich, daß ſie

[1]) Vgl. Gräße, Lehrbuch einer Literaturgeſchichte, II, 3, 460. Die Ueberſetzung von Felix Liebrecht ſteht mir leider noch nicht zu Gebote.

[2]) Vgl. Rénan, im Journal asiatique, 1856, Februar — März, S. 250 fg.

von ihr unabhängig ist und auf der alten indischen Form der Parabel beruht, der wir wol in einer der buddhistischen Schriften noch begegnen werden. Zugleich darf ich nicht unerwähnt lassen, daß gerade dieser Zug an den wunderbaren Baum Ilva erinnert, von dessen Zweigen Honig oder Soma tröpfelt; Weber, Indische Studien, I, 397, 401. Auch dadurch wird der indische Ursprung dieser Parabel sehr wahrscheinlich.

In Barlaam und Josaphat findet sie sich Kap. 12 (bei Boissonade, Anecdota, IV, 113; vgl. auch Val. Schmidt, in den Wiener Jahrbüchern, XXVI, 33, und Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, übersetzt von Liebrecht, S. 32 und Note 72a). Daraus ging sie in Gesta Romanorum, 168 über (in Gräße's Uebersetzung findet sich II, S. 103, Z. 1 v. u. durch einen unglücklichen Druckfehler „Eichhorn" statt „Einhorn"). Im Orient kehrt sie im Divan des Dschelaleddin wieder, übersetzt von v. Hammer in: Geschichte der schönen Redekünste Persiens, S. 183. Grimm, DM., I, 758 (2. Aufl.), vergleicht diese Parabel mit der altnordischen Sage vom Weltbaume, ohne jedoch die geringe Aehnlichkeit zu verkennen, welche noch mehr zusammenschwindet, wenn die indische Darstellung bei Dubois die ältere Form treuer wiedergibt. Die herrliche Bearbeitung von Rückert findet sich in dessen: Gesammelte Gedichte, 4. Aufl., I, 51.

Die ganze Gedankenreihe, zu welcher, wie mir kaum zweifelhaft ist, buddhistische Anschauungen, durch Schriften oder Umgang kennen gelernt, die Veranlassung gegeben haben, schließt in Silv. de Sacy's Recension und in der griechischen Uebersetzung (ed. Upsal., S. 43; Possinus S. 563) mit dem Entschluß ab, dem (ärztlichen) Stande treu zu bleiben und Gutes zu thun. Bei Johann von Capua dagegen heißt es, „er sei Eremit geworden". Natürlich stellt Johann von Capua hier, wie mit sehr unbedeutenden Ausnahmen immer, die hebräische Uebersetzung dar. Es entsteht also die Frage, ob sich die hebräische Uebersetzung hier eine willkürliche Aenderung erlaubt habe. Dagegen spricht, daß dies, wie die weitere Untersuchung ergeben wird, sich in keinem einzigen, irgend wesentlichern Falle annehmen läßt und daß der

ganze Gedankengang eigentlich mehr auf diesen Abschluß hinarbeitet. Wenn Raimond's Uebersetzung oder vielmehr freie Bearbeitung, welche Silv. de Sacy (Notices et Extraits, X, 2, 22—28) fast ganz mitgetheilt hat, hier von Johann von Capua unabhängig wäre, so würde sie dafür entscheiden, daß in irgendeiner arabischen Recension dieser Abschluß statt des andern existirt hätte; allein sie ist vielfach von Johann von Capua beeinflußt und gerade dieser Schluß ist fast wörtlich aus ihm entlehnt (s. die Vergleichung bei Silv. de Sacy, a. a. O., S. 28). Der Verdacht, daß der hebräische Uebersetzer willkürlich diese Consequenz aus dem Kapitel gezogen habe, läßt sich daher nicht ganz von ihm wegräumen, obgleich es auch ebenso gut möglich wäre, daß sie, da sie so sehr mit dem Gedankengange im ganzen in Harmonie steht, in irgendeiner arabischen Recension an die Stelle des andern Schlusses getreten war. Daß dieser aber in der ältesten Fassung schon existirt habe, daß hier von dem hochangesehenen Arzte gesagt sei, daß er Eremit geworden, scheint mir, bei dem Eifer der Sassaniden für den Feuerdienst, der, so viel mir bekannt, derartige Institutionen und Richtungen nicht hatte, höchst unwahrscheinlich.

Schließlich wird bemerkt, daß Barzûyeh mehrere Bücher übersetzt habe, und die griechische Uebersetzung, sowie Johann von Capua bezeichnen ausdrücklich, letzterer dieses (istum), die griechische im upsaler Codex Κελιλε und Διμνε, bei Vossius das Specimen sapientiae Indorum als eines derselben.

§. 18. Da Nasr-Allah's persische Uebersetzung bisjetzt nur sehr unzureichend bekannt ist, so tritt für uns an die Stelle derselben die darauf gebaute, freilich sehr umgestaltete Bearbeitung, welche schon oben (§. 3, S. 10) erwähnt ist, das Anvár-i-Suhaili von Husaïn Vaïz (aus dem 15. Jahrhundert), und ich darf sie schon der Vollständigkeit wegen nicht unberücksichtigt lassen. Sie ist persisch in Kalkutta 1805 und 1824 und in Bombay 1828 erschienen, von mir jedoch nur in der schon angeführten englischen Uebersetzung von Eastwick benutzt.

Auf dieser persischen beruht die türkische, wesentlich — so viel sich erkennen läßt — identische, welche unter dem Titel: Humayûn-

nâmeh, „das kaiſerliche Buch", von Ali Tſchélébi unter dem Sultan Soliman I. (in der Mitte des 16. Jahrhunderts) abgefaßt ward (Silv. de Sacy, Mém. hist. vor ſeiner Ausgabe des Kalilah und Dimnah, S. 51; G. H. B(ode), in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, Mai 1843, S. 731, 732).

Eine franzöſiſche verkürzte Bearbeitung der vier erſten Kapitel des Anvár-i-Suhaili erſchien unter dem Titel: Livre des lumières ou la conduite des Roys composé par le sage Pilpay, Indien; traduit en français par David Sahid d'Ispahan, ville capitale de Perse. A Paris chez Siméon Piget, 1644. 8. Nach Silv. de Sacy's Bemerkung (Notices et Extraits, IX, 430 fg.) hat Gaulmin an dieſer Arbeit auf jeden Fall einen bedeutenden Antheil. Ich benutze die angeführte älteſte Ausgabe; über nachfolgende ſ. Silv. de Sacy, a. a. O., S. 432; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 24; G. H. B(ode), Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1843, S. 732.

An die türkiſche Bearbeitung ſchließt ſich zunächſt eine franzöſiſche von Galland — welche, wie das Livre des lumières, nur die vier erſten Kapitel umfaßt — unter dem Titel: Les contes et fables Indiennes de Bidpai et de Lokman traduites d'Ali-Tschélébi ben Saleh, auteur turc; oeuvre posthume par M. Galland (Paris 1724, 2 Theile). Dieſe iſt von Cardonne zu Ende geführt und erſchien unter dem Titel: Contes et fables indiennes de Bidpai et de Lokman ouvrage commencé par feu Mr. Galland, continué et fini par Mr. Cardonne (Paris 1778, 3 Theile). Dieſe Ausgabe iſt abgedruckt im genfer Cabinet des fées, T. XVII, XVIII, nach welcher ich citire (vgl. auch G. H. B(ode), a. a. O., S. 733).

§. 19. Huſaïn Vaïz hat an die Stelle der einleitenden Kapitel der arabiſchen Bearbeitung eine andere, im ganzen ſchwache Einleitung geſetzt, zu der ihn, wie Silv. de Sacy gewiß richtig bemerkt (Notices et Extraits, X, 1, 95), das Teſtament des Huſhenk im Djavidan-khired, „die ewige Vernunft", die Veranlaſſung gab (vgl. Silv. de Sacy, Mém. de l'Académie des Inscriptions, Sér. II, T. IX, Pt. II, S. 1 fg., insbeſondere S. 12;

Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 9, Note). Augenſcheinlich ſoll ſie dazu dienen, den 14 Kapiteln des Werkes, welche die 14 der arabiſchen Recenſion bei Silv. de Sacy von 5 bis zu Ende wiederſpiegeln, eine gewiſſe Einheit zu geben. Es erinnert dies überhaupt, ſowie insbeſondere die Schatzfindung an die Einleitung zu den indiſchen Siṇhâsana-dvâtriṇçat, „32 Erzählungen des Thrones (des Vikramâditya)", in der bengaliſchen Ueberſetzung S. 4 fg., im Auszuge des Vikrama-Carita im Journal asiatique, 1845, VI, 281 fg.

Dieſer eigenen Einleitung iſt eine Vorrede vorausgeſchickt (bei Caſtwick S. 1—13), welche neben vielen Lobeserhebungen und anderm insbeſondere die Geſchichte des Buches gibt. Auf ſie folgt das Inhaltsverzeichniß (S. 13. 14).

Die Einleitung wird zum erſten Kapitel, welches dem fünften der arabiſchen Recenſion bei Silv. de Sacy entſpricht (ſ. weiterhin), gerechnet und geht von S. 15 71.

Ihr weſentlicher Inhalt iſt folgender: Ein Kaiſer von China, Humáyún Fál, geht einſt mit ſeinem Vezier auf die Jagd; in der Hitze zurückkehrend, ruhen ſie auf einer ſchönen Bergebene aus; hier wird der Kaiſer auf einen Bienenſchwarm in einem hohlen Baume aufmerkſam; ihre Lebensweiſe gibt Veranlaſſung zu ethiſch-politiſchen Geſprächen, in deren Verlauf der Vezier den großen König Dabiſhlim (ſo hier!) erwähnt, welcher ſein Reich auf die Lehren des Brahmanen Bidpai gegründet und ſein Volk beglückt habe. Der Kaiſer wünſcht von beiden zu hören. Der Vezier erfüllt ſein Begehr. In dieſer Darſtellung erſcheint — im Gegenſatz zu der erſten arabiſchen Einleitung (§. 12) — Dabiſhlim ſogleich als Muſter eines orientaliſchen Fürſten. Einſt träumte ihm, ein alter Mann ſage ihm: „er ſolle nach Oſten reiſen; dort werde er einen eines Königs würdigen Schatz finden". Er folgt dem Traume, kommt in die Wüſte und zu einer Höhle am Fuße eines Berges, an deren Thür ſich ein Greis befindet, der ihm einen in der Höhle befindlichen Schatz übergibt. Unter den vielen Kiſten und Kaſten voll von Seltenheiten und Edelſteinen, befand ſich auch eine reich verzierte Büchſe mit einem feſten Schloſſe,

zu dem kein Schlüſſel vorliegt; nachdem ſie gewaltſam geöffnet, findet ſich ein Käſtchen darin und in dieſem wieder ein anderes; darin endlich ein Stück weiße Seide mit einer Schrift darauf in ſyriſchen Charakteren. Ein Weiſer entziffert ſie und erkennt, daß ſie der eigentliche Schatz ſei; ſie iſt das Teſtament des Königs Hushang, ausdrücklich für Dabiſhlim niedergelegt, den der Schreiber durch göttliche Offenbarung als einſtigen Finder deſſelben erkannt hat. Es enthält vierzehn Regeln der Lebensweisheit, welche durch Erzählungen zu erläutern ſind, in Bezug auf deren Einzelheiten der König angewieſen wird, den heiligen Berg in Ceylon zu beſuchen, wo er ausführlichere Nachrichten erhalten werde. [1]) Der König will die Reiſe unternehmen, fragt aber erſt zwei Veziere um Rath. Der erſte iſt dagegen und erzählt zum Beleg:

Die erſte Erzählung, „die beiden Tauben" (Anvár-i-Suhaili, S. 43; Livre des lumières, XIX; Cabinet des fées, XVII, 57; Tauſendundein Tag, [Prenzlau] IV, 232): „Zwei Tauben wohnen vergnügt zuſammen, als die eine von der Luſt zu reiſen ergriffen wird. Trotz des Abrathens der andern folgt ſie ihr, erduldet Sturm, Angſt vor einem Falken, wird in einem Netz gefangen, rettet ſich mit Mühe, wird an einem Flügel verwundet, ſtürzt in einen Brunnen und kehrt endlich voll Reue zu ihrer Freundin zurück".

Der König läßt ſich nicht abſchrecken; um den Nutzen des Reiſens zu beweiſen, erzählt er:

Die zweite Erzählung, „der junge Falke" (Anvár-i-Suhaili, S. 52; Livre des lumières, S. 28; Cabinet des fées, XVII, 77): „Ein junger Falke fällt aus dem Neſt; ein Geier findet ihn und bringt ihn in das ſeinige; erzieht ihn, als wär' er ſein eigenes Junge. Aelter geworden, fühlt er, daß er nicht in das

[1]) Aehnliche Erfindungen ſind nicht ſelten; auch die buddhiſtiſchen Schriften bieten eine; ſie erklären ſie ſelbſt für Betrug, und es iſt nicht anzunehmen, daß ſie in irgendeiner äußern Beziehung zu der vorliegenden ſtehe; ich verweiſe daher nur auf den Ort, wo ſie ſich findet, nämlich in den Mémoires sur les contrées occidentales traduit du Sanscrit par Hionen-Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I, 212.

Neſt gehört und wünſcht auszuwandern. Der Geier räth ihm ab; er glaubt, nur Unzufriedenheit treibe ihn fort, und fürchtet, es würde ihm gehen, wie der gierigen Katze; dies iſt:

Die dritte Erzählung, „die magere Katze" (Anvár-i-Suhailí, S. 55; Livre des lumières, S. 32; Cabinet des fées, XVII, S. 85; dieſe Erzählung findet ſich wörtlich in Abulfazl's Iyár-i-Danish, überſetzt bei Malcolm, Sketches of Persia, I, 150—156): „Eine arme Alte hat eine Katze, die, weil ſie nichts zu eſſen hat, ganz mager iſt. Einſt lernt ſie eine fette Katze kennen, die von des Sultans Tiſche lebt. Sie wird von ihr mit dahin genommen. Der Sultan hatte aber den Tag vorher befohlen, jede Katze, die ſich der Tafel nähern würde, zu tödten. Dies Schickſal trifft nun die arme magere Katze".

Dieſe Fabel iſt eine ſchlechte Umwandlung von Aesop. (Fur., nr. 22; Cor., nr. 129 und S. 331), wenig verändert bei Loqman (nr. 39), „von den beiden Hunden". Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 71, und vor ihm Robert, Fables inédites des douzième, treizième et quatorzième siècles, I, 48, vergleichen minder angemeſſen „Stadt- und Feldmaus" (Fur., nr. 121, und ſ. bei Robert a. a. O., alle Vergleiche zu dieſer).

Der Falke läßt ſich dadurch nicht abſchrecken; er verläßt ſich auf ſeine Kraft und erzählt:

Die vierte Erzählung, „der geborene Krieger" (Anvár-i-Suhailí, S. 59; Livre des lumières, S. 36; Cabinet des fées, XVII, 94): „Ein Jüngling, obgleich Sohn eines Handwerkers, fühlt ſich zum Krieger geboren. Als er heirathen ſoll, zeigt er ein Schwert, das er ſich zur Braut erkoren, und erwirbt ſich durch ſeine Tapferkeit ein Königreich".

Der Geier gibt nun dem Falken nach und läßt ihn ziehen. Dieſer jagt in wilder Freiheitsluſt Rebhuhn und Wachtel, bis er plötzlich mit der Jagd eines Königs zuſammentrifft und deſſen Falken die Beute abjagt. Der Sultan iſt über ſeine Schnelligkeit und ſein Jagdgeſchick erſtaunt, er läßt ihn ſaugen und kurze Zeit darauf ruht er auf des Königs Fauſt, aufs höchſte geehrt und beglückt. So führt Wanderluſt zu hohem Glanz.

Auch dagegen hat der andere Vezier einen Einwand. Die Mühen und Gefahren der Reiſe ſcheinen ihm nicht für einen König paſſend, von deſſen Heil das Heil der Welt abhängt. Dagegen macht der König geltend, daß Mühen für den Helden ziemen und ihn zu ſeinem Ziele führen. Als Beleg erzählt er:

Die fünfte Erzählung, „vom jungen Tiger" (Anvâr-i-Suhaili, S. 64; Livre des lumières, S. 40; Cabinet des fées, XVII, 104): „Ein Tiger herrſcht als König des Wilds — ſelbſt die Löwen wagen ſich nicht in ſein Reich —, er hat ein Junges, dem er, ſobald es erwachſen iſt, die Regierung übergeben und ſich in die Einſamkeit zurückziehen will. Doch ſtirbt er noch vor Ausführung dieſes Entſchluſſes. Der junge Tiger wird nun von den Thieren verdrängt und ein Löwe Herrſcher. Der Tiger geht ins Exil, aber nachdem er die Hülfe der übrigen Thiere vergebens angeſprochen, unterwirft er ſich dem Löwen, erwirbt ſich durch mühevolle Thaten, die er freiwillig übernimmt, deſſen Gunſt und wird von ihm zu ſeinem Erben erkoren". Insbeſondere die durch den Druck hervorgehobenen Momente ſind ſo ganz indiſch, daß man danach eine indiſche Entſtehung dieſer Fabel vermuthen darf. Wegen des Tigers als König des Wilds vgl. §. 22. Nachgeahmt von Lafontaine, XI, 1.

So reiſt denn Dabiſhlim nach Ceylon, beſteigt den heiligen Berg und findet da eine Höhle, in der der weiſe Brahmane Bidpai (nach andern — ſ. §. 6, S. 32, Note — Pilpai) wohnt. Dieſer nimmt ihn wohlwollend auf. Der König erzählt ihm ſeinen Traum, und der Brahmane theilt ihm nun die Lehren der Weisheit mit. Damit beginnt der Reſtex des indiſchen Werkes, welches fortan unſere Betrachtung vorwaltend in Anſpruch nimmt.

§. 20. Das erſte Buch des Pantſchatantra in den ſanskritiſchen Texten und bei Dubois entſpricht im allgemeinen dem fünften Kapitel der arabiſchen Bearbeitungen in Silv. de Sacy's Recenſion, welches ſich im erſten Abſchnitt (Τμῆμα) der griechiſchen Ueberſetzung reflectirt, im zweiten Kapitel der lateiniſchen von Johann von Capua, im vierten der lateiniſchen von Raimond de Beziérs (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 2, 17), im

dritten der perſiſchen von Nasr-Allah (Silv. de Sacy, a. a. O., X, 1, 124), im erſten des Anvár-i-Suhaili (von S. 71 an bei Eaſtwick), des Livre des lumières (S. 47 fg.), der Contes et fables indiennes (im Cabinet des fées, XVII, 118 fg.). In Somadeva's Auszug findet es ſich zu Anfang des 59. Taranga. Im Hitopadeſa entſpricht das zweite Buch.

§. 21. Ueber die Hauptdifferenzen im Anfang deſſelben iſt ſchon in §. 6 geſprochen. Hier iſt nur noch ein unterſcheidendes Moment der ſanskritiſchen und der arabiſchen Bearbeitung hervorzuheben. Im Sanskrit wird in dem ſtets — auch wo Frage und Antwort eintritt — äußerſt kurz gefaßten Anfang der fünf Bücher faſt nur die Fabel — die Hülle der Lehre — hervorgehoben; im Arabiſchen dagegen in dem mehr oder weniger weitläufigen der von hier an folgenden 14 Kapitel nur die Lehre ſelbſt. Wie ich überhaupt nicht geneigt bin, anzunehmen, daß der urſprüngliche indiſche Text von dem Pehlewi- und dem arabiſchen Ueberſetzer ohne Noth geändert ſei, ſo glaube ich auch hier im Arabiſchen einen treuern Spiegel des Originals zu erkennen als im Sanskrit. In dieſem Gegenſatze tritt ein Widerhall der ganzen Geſchichte hervor, welche das Werk im Sanskrit durchmachte: urſprünglich ein Fürſtenſpiegel, iſt es zuletzt eine Fabelſammlung geworden und, dieſem Gange analog, hat ſich das Gewicht, welches urſprünglich auf der Lehre lag, im Fortlaufe der Zeit auf die Fabel geworfen. Im zwölften Buche des Mahâbhârata, in welchem ebenfalls ein Fürſtenſpiegel gegeben wird (vom Anfang bis Vers 4778, Theil III, S. 534) und mannichfache Erzählungen zur Erläuterung der Lehren dienen, wird, ähnlich wie in der arabiſchen Bearbeitung, faſt ſtets die Lehre vor der Erzählung auseinandergeſetzt; nur wo ſie in der Frage des Yudhiſhthira ſchon faſt beſtimmt vorliegt, antwortet Bhîſhma unmittelbar durch eine Erzählung. Am entſcheidendſten aber ſcheint mir für die Anſicht, daß die arabiſche Bearbeitung dem indiſchen Original in dieſer Beziehung näher ſteht, der Umſtand zu ſprechen, daß der Anfang des elften Kapitels der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion, welches uns im Mahâbhârata bewahrt iſt, ſelbſt in dieſer Darſtellung

noch deutlich genug als wesentlich identisch zu erkennen ist (s. §. 219). Es ist dies um so schlagender, da kaum bezweifelt werden kann, daß diese sanskritische Bearbeitung gewiß nicht identisch mit derjenigen ist, welche der arabischen zu Grunde liegt, sondern nur aus ihr hervorgegangen, und gewiß stark umgearbeitet. — Im einzelnen haben sich übrigens im Laufe der Zeit die Anfänge in der arabischen Bearbeitung verändert, wie sie denn in den uns bekannten Repräsentanten der verschiedenen Recensionen nie ganz übereinstimmen.

§. 22. Die Rahmenerzählung dieses Abschnitts ist im allgemeinen in allen hierher gehörigen Werken dieselbe. Zwischen dem König der Thiere und einem Stier hat sich eine Freundschaft gebildet, welche durch die Eifersucht und Heimtücke eines Schakals gestört wird und mit der Ermordung des Stiers durch den Löwen endet. Daher der Titel Mitrabheda, „Trennung von Freunden", welcher an einen Abschnitt in einem buddhistischen Werke: Sandhibeda, „Trennung von Verbindung", erinnert (vgl. Weber, Indische Studien, III, 358). Es läßt sich zwischen beiden, fast gleichen Bezeichnungen eine engere Beziehung um so mehr vermuthen, da das buddhistische Werk die frühern Existenzen Buddha's behandelt und aus diesen, wie wir im Verlauf unserer Untersuchungen sehen werden, so sehr vieles in das Pantschatantra übergegangen ist. — Im zweiten, dritten, vierten und fünften Buche des Pantschatantra werden wir nun die Entfaltung entschieden von einer Fabel (im fünften von einer märchenhaften Erzählung) ausgehen sehen, gewissermaßen durch Hinzutritt neuer Personen und Anknüpfung neuer Thatsachen; ferner werden wir im zweiten und fünften entschieden, im vierten höchst wahrscheinlich, als diese Grundfabeln, den Kern, von welchem aus das Ganze ausgesponnen ward, buddhistische erkennen. Aus diesen beiden Gründen nehme ich keinen Anstand, auch als den Ausgangspunkt dieses Rahmens des ersten Buchs die siamesische — sicher, wie fast alle bisher bekannten siamesischen Conceptionen dieser Art, aus buddhistischen Quellen stammende — Fabel von der Freundschaft zwischen einem Tiger und Stier zu erkennen, die später Menschen

werden (Asiatic Researches, XX, 348). Denn der Tiger erscheint als König der Thiere nicht selten ſtatt des Löwen (vgl. z. B. Mahâbhârata, XII [III, 510], Vers 4102, auch oben Anvár-i-Suhaili, §. 19, 5, und weiterhin §. 80), und es iſt bekannt, daß gerade der bengaliſche Tiger viel furchtbarer und ſtärker iſt als der Löwe. Ferner finden wir durch Vergleichung des dreizehnten Kapitels der arabiſchen Bearbeitung in der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion mit Mahâbhârata, XII (III, 509 fg.), V. 4084 fg., wo die Urform dieſer Fabel bewahrt iſt, daß auch hier — wahrſcheinlich jedoch, gerade wie in dieſem erſten Buche, ebenfalls ſchon in der ſanskritiſchen Darſtellung, auf welcher die arabiſche ruht — der Löwe an die Stelle des Tigers (im Mahâbhârata) getreten iſt. Aehnlich, wie im zweiten Buche die buddhiſtiſche Fabel von den Schnepfen (welche auf entſprechende Weiſe in Tauben verwandelt ſind, ſ. §. 113) durch Hinzufügung der Maus, Krähe u. ſ. w. ausgeſponnen iſt, ſo iſt es, doctrinärer Zwecke halber, hier auch mit der erwähnten buddhiſtiſchen Fabel geſchehen. Die in dieſer Fabel überlieferte Freundſchaft iſt benutzt, um ein politiſches Verhältniß: die Stellung eines Königs und ſeines wider das Herkommen erworbenen Freundes, eines roturier gewiſſermaßen, gegenüber dem (in der indiſchen Darſtellung zwar in Ungnade gefallenen, aber eigentlich) hergebrachten — nach indiſcher Sitte angeerbten — (in der arabiſchen nur paſſendern) höchſten Beamten zur Anſchauung zu bringen. Die Stellung und der Einfluß des durch ſeinen eigenen Werth, trotz natürlicher Misverhältniſſe, bis zur höchſten Stufe der Macht gelangten Fremdlings erregt den Neid der erblichen (der Art nach verwandtern) Diener. Zu den in der Fabel überlieferten Freunden, deren einer aber, in Harmonie mit der wahrſcheinlich ſpäter — oder außerhalb Bengalen — geltend gewordenen Anſchauung der Thierwelt, in einen Löwen verwandelt iſt, treten in der indiſchen Darſtellung als erbliche, in der arabiſchen ebenfalls als emporgekommene Beamte zwei Schakale, deren einer mehr thatkräftig, der andere nur rathkräftig gezeichnet iſt. In ihrem Neid und Haß ſind ſich beide ſo ziemlich gleich; nur ſcheut der letztere vor gewaltſamen und verrätheriſchen

Mitteln zurück, während dem erſtern kein Mittel zu ſchlecht iſt, um ſeinen Zweck zu erreichen.

Dieſer Rahmen hat auf den erſten Anblick einige entfernte Aehnlichkeit mit der von Themiſtius (aus Paphlagonien, um 350 nach Chr.) erzählten Fabel (Orat. περὶ φιλίας, Flexiae 1614, p. 86; Parisiis p. 90; ed. Dindorf, p. 337). Ich ſetze ſie ganz hierher, damit man ſehe, daß der Schein hier täuſcht. Themiſtius gibt ſie nicht ausdrücklich für äſopiſch; doch bemerkt er, daß der Fuchs darin der äſopiſche ſei. Sie lautet: „ταύρω δύο μιᾶς ἡγεῖσθον ἀγέλης ξυννόμω τὲ ὄντε καὶ ὅτι μάλιστα φίλω· ὁ λέων δὲ αὐτοῖν τὴν ξύστασιν ἐδεδίει καὶ οὔτε αὐτοὺς ἐθάρσει οὔτε δι' αὐτοὺς τὴν ἀγέλην· κακῶς οὖν ὑπὸ λιμοῦ διακείμενος ἔρχεται ἐπὶ τὴν κερδὼ καὶ ξυμμαχίαν ὁμολογοῦσι· τῇ δὲ ἄρα τοσοῦτον κακουργίας καὶ δεινότητος περιῆν ὥστε προσενεγκοῦσα τὴν μηχανὴν διέστησέ τε αὐτὼ καὶ ἐξέμηνε κατ' ἀλλήλοιν καὶ παραδέδωκε τῷ λέοντι δίχα ἑκάτερον εὐτρεπῆ καὶ εὔκολον θήραν· τοῦτο μὲν ἡ τοῦ Αἰσώπου κερδώ". Es iſt hier weiter keine Aehnlichkeit, als daß Löwe, Stiere, Fuchs auch in dieſer Fabel eine Rolle ſpielen. Die Fabel ſelbſt, ſowie ihre Lehre, iſt ganz verſchieden. Der Löwe fürchtet ſich vor zwei Stieren, welche und weil ſie zuſammenhalten; er verbindet ſich mit dem Fuchs; dieſer ſäet Zwietracht zwiſchen ihnen und liefert ſie, jeden beſonders, als leichte Beute dem Löwen aus. Ihre Lehre iſt, daß ſich Freunde nicht trennen laſſen ſollen, ſonſt werden ſie eine leichte Beute ihres gemeinſchaftlichen Feindes. Im Pantſchatantra dagegen ſind Löwe und Stier Freunde, und der Schakal trennt ſie zu eigenem Vortheil; die Lehre iſt: ſcheue den heimtückiſchen Verräther. Themiſtius' Darſtellung iſt augenſcheinlich eine beſſere Darſtellung der äſopiſchen Fabel, die ſich bei Babrius 44, Fur. 207, 233, Coraes 296, 339, Avien. 18, Syntipas ed. Matthaei 13, Loqmân 41, Ibn-Zafer p. 219 findet (vgl. auch Weber, Indiſche Studien, III, 366).

§. 23. Die Ausführung des Rahmens ſtimmt im allgemeinen in allen hierher gehörigen Schriften überein; im einzelnen dagegen weichen ſie untereinander ab.

Es tritt — und analog in den übrigen vier Büchern des Pantſchatantra — ein Eingang hinzu, welcher die Veranlaſſung erzählt, durch welche das Spiel der Hauptfabel herbeigeführt ward.

Im ſanskritiſchen und ſüdlichen (Dubois) Pantſchatantra, ſowie bei Somadeva und im Hitopadeſa dient als einleitende Erzählung folgendes: Ein reicher Kaufmann, welcher (außer bei Dubois) Vardhamâna heißt (Dubois nennt ihn Dana-Nahica, wol für ſanskr. Dhanánáthika; Somadeva gar nicht), faßt den Entſchluß, ſeinen Reichthum durch eine große Handelsunternehmung zu vermehren. Er wohnt, in den mir bekannten ſanskritiſchen Recenſionen, im Dekhan in der Stadt Mahilâropya (Roſegarten: Mihilâropya, vgl. §. 6); in Galanos' Ueberſetzung (ſ. §. 3, S. 4) dagegen in Σανδραπούρα im Dekhan (wol ſanskr. candrapura, „Mondſtadt"); bei Dubois in Cantavaty-patna (wol kântavatî-patna); im Hitopadeſa in Suvarnavatî (ein Name, der an den Dubois'ſchen erinnert und vielleicht damit ſynonym ſein könnte, vgl. §. 6 die Uebereinſtimmung zwiſchen Dubois und dem Hitopadeſa); Somadeva nennt ſie nicht. Galanos gibt auch den Namen des Königs, den ſonſt keine Autorität hat, nämlich Χεμαράτας (wol ſanskr. kshemarata, nach der in den ſpätern Abſchriften der Umwandlung der Ausſprache [vgl. die ſpaniſche von x] gemäß eintretenden häufigen Verwechſelung von ksh und kh, ſchwerlich ſanskr. hemarata). Wir ſehen hier ſchon mancherlei Differenzen, die auf verſchiedene Recenſionen deuten. Ganz abweichend davon iſt die der arabiſchen Bearbeitung.

§. 24. Ehe wir aber zu dieſer übergehen, muß ich auf Strophe I, 21, in des Kaufmanns Selbſtgeſpräch aufmerkſam machen, und zwar auf das Wort „Brunnenfroſch". Dieſes erinnert auffallend ſtark an Aesop. Fur. 38, Cor. 19, wo der eine Froſch in einen Brunnen ſteigen will, der andere aber ihn warnt, indem er bemerkt, daß ſie nicht wieder herauskommen können, wenn das Waſſer verſiegt. Die Beobachtung liegt zwar nahe, aber ſie trifft zu viel Thiere, und ich glaube faſt, daß ſie andere mehr trifft als den Froſch. Wenn ſie ſich daher vorzugsweiſe an ein Thier und zwar an ein minder paſſendes feſſelt, ſo

ſpricht vieles dafür, daß die Anſchauung nicht ſelbſtändig an verſchiedenen Orten entſtand, ſondern nur an einem, und zu den andern durch Entlehnung oder Uebergang gelangt iſt. Welchem der hier in Frage kommenden die Priorität zuzuſprechen iſt, iſt mit Sicherheit kaum zu entſcheiden. Im allgemeinen werden wir zwar bei äſopiſchen Fabeln, die im Pantſchatantra vorkommen, vorwaltend für die Priorität des Occidents entſcheiden, allein es werden auch Fälle vorkommen, wo wir unbedenklich Indien die Priorität zuſprechen müſſen, ſodaß jenes Vorwalten keinen Maßſtab für ſpecielle Fragen abgibt. Der Umſtand, daß im Sanskrit die Fabel ſelbſt noch nicht nachgewieſen iſt, entſcheidet ebenſo wenig gegen Indien; denn wir werden mehr Beziehungen auf Fabeln ſehen, die bisjetzt kaum oder noch gar nicht als indiſche nachzuweiſen ſind. Dagegen ſcheint mir für die indiſche Priorität ſehr ſtark der Umſtand zu ſprechen, daß das Wort „Brunnenfroſch" für einen, der ſich von ſeinem Orte nicht trennen kann oder auch weiter nichts kennt als dieſen, ſchimpfwörtlich und ſprichwörtlich geworden (ſ. Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch, unter kûpa kûpadardura und kûpamaṇḍûka) und auch auf die Schildkröte ausgedehnt iſt (vgl. ebend. avaṭakacchapa und kûpakacchapa). Dieſer Gebrauch ſetzt eine zu alte und volksmäßige Bekanntſchaft mit dieſer Anſchauung voraus, als daß ſie von der Fremde her importirt ſein könnte. Uebrigens verſteht es ſich von ſelbſt, daß, da die indiſche Fabel, an welche ſich dieſe Wörter lehnen, unbekannt iſt, es fraglich bleibt, ob ſie in der Form der griechiſchen mehr oder weniger nahe ſtand, und ebenſo auch die Möglichkeit, daß nur die Anſchauung aus Indien nach dem Weſten gelangt iſt, die beſtimmte Form aber dieſem angehört. Zu dieſer Fabel gehört, dem Gedanken nach, auch Aesop. Fur. 238, Cor. 84, wo die Seßhaftigkeit des Froſches die Grundlage bildet.

§. 25. In dem arabiſchen Eingang (bei Silv. de Sacy) hat ein Mann im Lande Diſtawand drei Söhne, welche ihres Vaters Vermögen verſchwenden und nichts erwerben. Der Vater macht ihnen Vorſtellungen, die ſie beherzigen. Der älteſte, deſſen Name nicht genannt wird, faßt nun, wie in den ſanskritiſchen Darſtel-

lungen, den Entſchluß zu einer Handelsunternehmung. Damit ſtimmt die griechiſche Ueberſetzung, nur daß ſie, ebenſo wenig als die perſiſche des Huſaïn Vaïz, den Namen des Landes nennt. Kürzer iſt die des Johann von Capua. Durch einen Schreibfehler enthielt das Manuſcript, nach welchem die deutſche Ueberſetzung verfertigt (worüber ich an einem andern Orte handeln werde) und der Abdruck der lateiniſchen vollzogen iſt, ſtatt des arabiſchen Namens: provincia de sendebar (vielleicht ſchon auf einer Verwechſelung des hebräiſchen ר r, mit ד d, beruhend) für wahrſcheinlich destebād; der deutſche Ueberſetzer, der mit einem wahrhaft ſtaunenswürdigen Fleiß und Geſchick aus dem oft an Wahnſinn grenzenden Unſinn der lateiniſchen Ueberſetzung ſeine meiſterhafte Arbeit gebildet hat, erkannte natürlich auch hier den Fehler und ſchrieb mit für ſeine Zwecke genügender Umwandlung „in einer provinz zu India". Daß die arabiſche Ueberſetzung nicht eine willkürliche Aenderung iſt, bedarf kaum mehr einer Bemerkung. Daß ſie dem ſanskritiſchen Original entſtammt, höchſtens in Einzelheiten im Laufe der Zeit ſich verändert hat, beweiſt ſogleich auch der ſchon erwähnte Name دستاوند Distâwand, der, wenn er auch nicht mit Sicherheit auf die Sanskritform reducirt werden kann, doch ein ſanskritiſches Gepräge hat, auf keinen Fall arabiſchen Urſprung verräth. Ich vermuthe, daß er eine ſtarke Entſtellung von ſanskr. Dakshiṇâpatha iſt, dem ſanskritiſchen Namen von „Dekhan", wohin auch die übrigen Bearbeitungen die Heimat des Kaufmanns verlegen; was die Einſchiebung des n vor dem urſprünglichen th betrifft, ſo vergleiche man zu Kap. 12 der arabiſchen Bearbeitung (§. 221); das ksh iſt, wie im Zend und Perſiſchen, ſo auch in der Pehlewiüberſetzung zu sh geworden, ſodaß die älteſte arabiſche Lesart, mit Erweichung des Auslauts und Einſchiebung jenes n, etwa دشنابند war, woraus dann ſehr leicht durch Verwechſelung der diakritiſchen Zeichen دستاوند entſtehen konnte. Ferner verräth ſich der indiſche Text „in den drei Dingen, die der Menſch zu erſtreben hat, und den vieren, durch die er ſie erreiche" (Wolff's Ueberſetzung, S. 2), in welchen letztern, wenn auch etwas verändert, doch noch deutlich die ſanskriti-

ſchen dharma, „Recht", artha, „Erwerb", kâma, „Genuß", und moksha, „Seligkeit", zu erkennen ſind; dann in den beiden Vergleichen (Wolff S. 3) vom „Collyrium" und der „Ciſterne". Der erſtere erſcheint zwar nicht im Koſegarten'ſchen Text, wol aber in der berliner Handſchrift (S. 4^b), welche wir überhaupt bezüglich des Rahmens in viel größerer Harmonie mit der arabiſchen Bearbeitung finden als den Koſegarten'ſchen Text (oder den der hamburger Handſchriften); zu dem zweiten vergleiche Pantſchatantra, II, Str. 157.

§. 26. Im Anvár-i-Suhaili iſt der Eingang erweitert und eine Reihe von Erzählungen eingeſchoben. Der Sohn entgegnet dem Vater mit fataliſtiſchen Anſichten und erzählt (Anvár-i-Suhaili 74, Livre des lumières 51, Cabinet des fées XVII, 122) von

„Dem verborgenen Schatz": „Ein König hat zwei Söhne. Er fürchtet, daß ſie nach ſeinem Tode ſeine Schätze verſchwenden. Er vergräbt ſie daher heimlich in der Wohnung eines Heiligen und trägt dieſem auf, ſie den Söhnen zu geben, wenn ſie in Noth kommen würden. Nach des Vaters Tode vereinigen ſich die Söhne; der ältere bemächtigt ſich des Reichs; der jüngere zieht ſich in die Zelle des Heiligen zurück, welchen er todt findet. Er wählt das Leben eines Anachoreten und findet durch Zufall den dort verborgenen Schatz, ohne ihn jedoch weiter zu berückſichtigen. Sein Bruder regiert unterdeß als Tyrann und Verſchwender und wird von einem auswärtigen Fürſten angegriffen; er und ſein Gegner fallen in der Schlacht. Beide Reiche ſind herrenlos und voller Unruhen. Da wird der Prinz, der als Heiliger lebt, zum König beider Reiche gewählt."

Erzählungen von verſteckten Schätzen, damit die Söhne ſie in Noth finden, ſind nicht ſelten; z. B. Plautus Trinummus. Ferner aus dem Sanskrit Somadeva, Märchenſammlung, XIX, 16, Brockhaus' Ueberſetzung, S. 96. Dann, wo die Faſſung, daß der Schatz von einem, der ſich hängen will, gefunden wird; ſchon in einem Plato zugeſchriebenen Diſtichon, Anthолog. Pal., 9, 44 vgl. 9, 45; Auson., Epigr., 21 und 22, woran ſich die Fabel des Syntipas, S. 48, bei Aesop. Cor. S. 384 lehnt, obgleich

etwas verändert. An dieſe occidentaliſche Faſſung ſchließt ſich, wol vermittelſt eines bisjetzt noch nicht bemerkten andern orientaliſchen Mittelglieds, „Vierzig Veziere", überſetzt von Behrnauer, S. 253, wo der Schatz in dem Balken verſteckt iſt, an welchen ſich der Verzweifelnde aufhängen will; daran dann „Atalmuluk" in Tauſendundein Tag (Cabinet des fées, XIV, 458), wo ein Baumzweig die Stelle des Balkens vertritt. Näher an erſtere tritt Gyraldi Cinthio, Hecatomithi, IX, 8; vgl. Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, S. 280; hier iſt Liebe Schuld, und ein Mädchen Finderin; vgl. auch Lafontaine, IX, 17, und dazu Robert, in Fables inédites, II, 231. Verſtecken des Schatzes in einem Balken zu andern Zwecken bei Baſile Pentamerone, XXXII, Th. II, S. 24 der Liebrecht'ſchen Ueberſetzung. Vgl. auch „Schatz im Idol" Babr. 119, Aesop. Fur. 21 u. ſ. w. §. 200.

Der Vater widerlegt den Sohn durch die Erzählung vom „Derwiſch" (Anvár-i-Suhaili, 78; Livre des lumières, 55; Cabinet des fées, XVII, 133). „Dieſer ſieht einen Falken einen jungen Raben atzen und nimmt es nun für Glaubensſchwäche, wenn der Menſch für ſeinen Unterhalt ſelbſt thätig ſein will und ihn nicht ruhig von Gott erwartet. So liegt er drei Tage ohne Nahrung; da ſendet ihm Gott ſeinen Propheten zu, der ihn tadelt."

Dann empfiehlt er Sparſamkeit und erzählt als Beleg eine Fabel:

„Die verſchwenderiſche Maus" [1]) (Anvár-i-Suhaili, 80; Livre des lumières, 56; Cabinet des fées, XVII, 140). „Die Maus hat ſich einen Zugang zu einer Kornkammer verſchafft und ſpendet daraus verſchwenderiſch an alle Bekannte, die in Menge herbeiſtrömen. Es tritt eine Hungersnoth ein; die Maus kehrt ſich nicht daran; da bemerkt der Eigenthümer der Kornkammer, welcher Schaden bei ihm angerichtet iſt, ſchafft den Reſt weg und die früher ſo reiche Maus iſt nun in der ärgſten Noth."

[1]) Im Cabinet des fées, XVII, 138, alſo wol nach der türkiſchen Bearbeitung, wird ſie als eine Loqmân'ſche bezeichnet. Dieſe Angabe fehlt im Anvár-i-Suhaili (auch im Livre des lumières), und die Fabel findet ſich auch nicht unter denen von Loqmân.

§. 27. Der Kaufmann beladet (außer bei Dubois, wo er nur Stiere mitnimmt, um Waaren zu holen) einen Wagen mit Waaren; in den ſanskritiſchen Texten, in Galanos' Ueberſetzung und in Somadeva's Auszug, um nach Mathura zu ziehen; das ſüdliche (Dubois) Pantſchatantra nennt keinen Namen. Der Hitopadeſa hat Kaçmîra. In Silv. de Sacy's Recenſion erſcheint ميون Majun (Wolff S. 4, Mioun bei Knatchbull, S. 85); dies iſt nur ein alter Leſefehler, in welchem ſchließendes ر r in ن n verleſen und inlautendes ـتـ t, wie oft, in ـيـ j; denn Johann von Capua hat als entſchiedenen Reflex des ſanskritiſchen Namens mathor, wonach die Lesart des älteſten arabiſchen Textes ſicherlich متور matur, war. Die griechiſche Ueberſetzung hat auch hier den Namen ausgelaſſen. Gelegentlich bemerke ich, daß auch der arabiſche Name des einen Stieres بندبه Bandabeh (Silv. de Sacy, S. 80, 2) nur durch Verwechſelung von ـنـ n mit ـبـ b entſtanden iſt; er iſt in Nandaneh zu ändern und hat alſo den ſanskritiſchen Namen Nandaka faſt ganz bewahrt. [1])

§. 28. Vor den Wagen ſind (außer bei Dubois) zwei Stiere geſpannt; von dieſen (bei Dubois von den mitgenommenen überhaupt) fällt der eine unterwegs; der Kaufmann muß ihn zurücklaſſen; er trägt Dienern auf, bei ihm zu bleiben; dieſe verlaſſen ihn aber aus Furcht und berichten dem Herrn fälſchlich, daß er todt ſei.

Hier hat Silv. de Sacy's Recenſion (Wolff S. 5; Knatchbull S. 86) eine Erzählung von „einem, welcher ſeinem Tode nicht entgehen kann". „Er flieht vor Wölfen, die ihn verfolgen, ſtürzt ſich in ein Waſſer, wird von Leuten daraus gerettet, geräth in die Nähe von Räubern, entkommt auch dieſen; da lehnt er ſich aber an eine Mauer, welche über ihn zuſammenſtürzt und ihn erſchlägt."

---

[1]) Die Sache iſt zu unbedeutend, als daß ich ſie weitläufig behandeln möchte. Der Hauptgrund iſt, daß b im Arabiſchen leicht durch Verleſen von n entſteht. Das beweiſt auch noch Knatchbull, der S. 85 irrig Bandaneh hat.

Dieſe Erzählung fehlt in allen ſanskritiſchen Bearbeitungen; ſie iſt alſo ſchon darum ein ſpäterer Zuſatz. Sie fehlt aber auch in der griechiſchen Ueberſetzung und im Anvár-i-Suhaili, woraus wir folgern können, daß ſie auch noch nicht einmal alle arabiſchen Recenſionen enthielten, ſie demnach auch nicht in deren älteſtem Texte ſtand, ſondern erſt ein ſpäterer Zuſatz iſt. Dagegen hat ſie Johann von Capua, der Repräſentant der hebräiſchen Ueberſetzung (b., 4, b., deutſche Ueberſetzung, ulmer Ausg. 1483, B., VII, b.), woraus folgt, daß ſie verhältnißmäßig ſchon früh in irgendeiner arabiſchen Recenſion hinzugefügt war. Hier iſt der Unglückliche aber nicht, wie bei Silv. de Sacy, ein „Menſch", ſondern ein „Stier", auch fehlen die Räuber noch. So unpaſſend der Stier an und für ſich iſt, ſo ſteht er doch in näherer Ideenaſſociation zu der Rahmengeſchichte, aus der ſich der Zuſatz augenſcheinlich entwickelt hat, und da die Räuber augenſcheinlich eine ſpätere Erweiterung ſind, um die Gefahren zu vermehren, ſo bin ich der Ueberzeugung, daß Johann von Capua auch hier, wie gewöhnlich, die ältere Form der arabiſchen Recenſion, welche dieſe Erzählung ſchon enthielt, bewahrt hat. Dafür ſpricht auch das uns in unſern Unterſuchungen entgegentretende Princip, daß die unvollkommnere Form einer Erzählung im allgemeinen die ältere iſt. Wie nahe es übrigens lag, an die Stelle des Stiers einen Menſchen zu ſetzen, zeigt uns die deutſche Ueberſetzung; auch dieſe, obgleich ſie dieſe Umwandlung nicht ausdrücklich enthält (in der Ueberſetzung sine loco et anno lautet nämlich der Anfang: dz dir nit beschech als eim der was gangen in einen wald umb holtz zu siner notturfft, und was holtz er fand, das beducht im untouglich), will augenſcheinlich einen Menſchen unter dem Unglücklichen verſtanden wiſſen; daß dies aber nicht etwa auf einer andern Quelle beruht, zeigt der Holzſchnitt, welchen ſie dazu gibt, in welchem der Flüchtling noch als Stier abgebildet iſt. Dieſer war gemacht, ehe der Ueberſetzer ſich entſchloſſen hatte, das Wort „Stier" auszulaſſen. In der ulmer Ausgabe von 1483 iſt er auch als Menſch verſtanden und als ſolcher auf dem Holzſchnitt dargeſtellt. Ebenſo iſt er ein Menſch in Kirchhof's Wendunmuth (Frankfurt 1581),

S. 176, woraus die Erzählung in Grimm, KM., Nr. 175 (in den frühern Ausgaben) aufgenommen war. Die spanische Uebersetzung des Directorium hat sie ausgelassen, daher sie auch bei Firenzuola und Doni fehlt. An die arabische Bearbeitung und zwar, wenn ich richtig geurtheilt, an die spätere Form lehnt sich Bartan, XL, wo der Mörder seiner Strafe nicht entgehen kann; er flieht, kommt an den Nil; als er hinüber will, begegnet ihm ein Löwe; er will sich auf einen Baum retten, da sieht er eine Schlange darauf; vor Schrecken stürzt er herab, da kommt ein Krokodil aus dem Fluß und verschlingt ihn.

Wenn sich die 24. Strophe des ersten Buchs des Pantschatantra in der arabischen Bearbeitung fände, so würde ich unbedenklich annehmen, daß die Erzählung aus ihr entstanden ist; denn ganz ebenso werden wir weiterhin eine entstehen sehen (§. 76). Allein sie kehrt in keiner der mir bekannten Recensionen wieder, und dadurch wird eine solche Vermuthung zweifelhaft; jedoch nur das; denn es wäre keineswegs unmöglich, daß jene Strophe in dem ältern Text gestanden hätte und, wie wol manches andere, später weggelassen war, zumal wo sie in der Erzählung gewissermaßen concret geworden war.

Uebrigens lassen sich derartige Erzählungen, wo jemand, obgleich mehrfach gerettet, zuletzt dennoch seinem Schicksal nicht entrinnen kann, leicht erfinden und es ist darum nicht gerade anzunehmen, daß die hier vorliegende ein besonderes Vorbild gehabt habe. Sie erinnert jedoch an Pantschatantra, II, Strophe 86 (aus Aesop. Fur. 64, Cor. 64) und 87, wo in 88 sogleich die entgegengesetzte Idee veranschaulicht ist. Der in 88 angedeuteten Fabel ist die in der Mṛicchakaṭikâ (Stenzl. 9, 11) angedeutete ähnlich, wo eine Maus in den Mund einer Schlange fällt, die einem Frosch auflauert.

§. 29. Der Stier, allein gelassen, erholt sich und brüllt vor Lebenslust. Der König der Thiere, der Löwe, hört das entsetzliche Gebrüll des ihm unbekannten Thieres (vgl. §. 41) und erschrickt darüber so, daß er sich nicht von seinem Platze wagt.

Dieſe Verlegenheit des Königs will ein Schakal zu ſeinem Vortheil benutzen.

In den indiſchen Darſtellungen (ſanskritiſche Texte, Galanos, Dubois, Somadeva, Hitopadeſa) iſt dieſer, ſowie der ihm befreundete Schakal Miniſterſohn; ſie ſind aber in Ungnade gefallen (im Somadeva und Hitopadeſa fehlt dieſer Zug). In der arabiſchen Bearbeitung iſt dies nicht der Fall, ſondern der Schakal will nur die Gelegenheit benutzen, ſich aus einer niedern Stelle zu einer höhern emporzuſchwingen. Unzweifelhaft gibt ſich die indiſche Darſtellung hier als die raffinirtere und demnach gewiß jüngere zu erkennen und wir dürfen alſo in der arabiſchen einen treuern Spiegel des Originals erblicken.

Der Schakal ſpielt nun im Fortgange der Entwickelung die Rolle des ſchlaueſten Thieres, welche in ſemitiſchen und occidentaliſchen Fabeln bekanntlich dem Fuchs zugewieſen iſt. Weber macht (Indiſche Studien, III, 335) darauf aufmerkſam, daß der Schakal ſich durch ſeine Schlauheit gar nicht auszeichne, woraus dann folgen würde, daß dieſe Rolle nicht aus der Beobachtung des heimiſchen Thierlebens hervorgegangen ſein konnte; dadurch würde die Vermuthung wahrſcheinlich, daß die Inder fremde Fabeln vom Fuchs kennen lernten, welchen ſie als nah verwandtes Thier mit ihrem Schakal identificirten, ohne den Charakterunterſchied weiter zu beachten. Ich kenne die Natur des Schakals zu wenig, um mir eine ſelbſtändige Entſcheidung über die Richtigkeit dieſer Bemerkung anmaßen zu können; hervorheben will ich zwar, daß auch bei den Senegalvölkern der Schakal die Rolle des Fuchſes vertritt (vgl. Roger, Fables Senegalaises, Paris 1828, S. 48); allein zugleich bemerken, daß wir an einer andern Stelle nachweiſen werden, daß orientaliſcher Einfluß in Bezug auf Märchen entſchieden — alſo höchſt wahrſcheinlich auch in Bezug auf Fabeln — ſich tief nach Afrika hinein verfolgen läßt. Daß ſpeciell in Indien in Bezug auf Fabeln der Schakal an die Stelle des Fuchſes getreten iſt, dafür ſcheint mir auch der Umſtand zu ſprechen, daß çṛigâla, der Name des Schakals, wol geſprochen schergâla, ſchwerlich ſanskritiſchen Urſprungs iſt, ſondern, wie Weber früher ver-

muthet (Allgemeine Monatsſchrift für Wiſſenſchaft und Literatur, 1853, S. 678), ſpäter aber — wie mir ſcheint, mit Unrecht — zurückgenommen hat (Indiſche Studien, III, 335, Note), das ſemitiſche, etwa hebräiſche שׁוּעָל, „Fuchs"; die eigenthümliche ſemitiſche Ausſprache des ע konnte im Sanskrit ſehr gut durch rg nachgeahmt ſein. Allein wenngleich dieſe Stellvertretung ein Beweis wäre, daß das ſchlaue Thier der Thierfabel keine Erfindung der Inder — ſondern wahrſcheinlich der Semiten — iſt, ſo folgt daraus doch keineswegs, daß die Fabeln, in denen der Schakal als ſolches erſcheint, nicht in Indien erfunden ſeien. Auf eigener Beobachtung, alſo auf Volksanſchauung, die nur ausdrückt, was ſie ſinnlich wahrnimmt, können dieſe natürlich dann nicht beruhen, wol aber konnten ſie von den Gebildetern — mit den aus der Fremde herübergekommenen Fabeln Bekannten — entweder ſelbſt erfunden oder umgebildet ſein, ähnlich, wie unſere Fabeldichter in ihren Erfindungen Elefanten, Schlangen, Löwen auftreten laſſen, theilweiſe mit zwar conventionell gewordener, aber eigentlich ebenfalls falſcher Charakteriſirung. Daß aber insbeſondere in den Fabeln des Pantſchatantra keine Volksfabeln vorliegen — am wenigſten in der Form, in welcher ſie uns bekannt ſind —, ſondern von Gebildeten größtentheils mit großem Raffinement ausgedachte oder umgewandelte, davon wird ſich jeder ſchon durch die Lectüre derſelben überzeugen und in den nachfolgenden Unterſuchungen auch manche dafür unzweifelhaft entſcheidende Momente finden. Aus der Literatur verbreiteten ſich dieſe Fabeln dann auch im Volke und dieſes nahm aus ihnen gläubig den ſchlauen Schakal hin — welcher auch dieſer Rolle gemäße Namen erhielt, wie bhûrimâya, „der liſtenvolle", mṛigadhûrtika, „der Betrüger der Thiere" —, obgleich der Charakter deſſelben der Wirklichkeit nicht entſprach, gerade wie es ja auch vieles andere glaubt, weil es ſchwarz auf weiß exiſtirt, obwol der Augenſchein jeden Augenblick die Falſchheit deſſelben erweiſen würde, wenn es noch darauf achtete. Um es durch einen Vergleich noch klarer zu machen, ſo hat hier der Eintritt des Schakals für den Fuchs noch weniger Auffallendes, als der des Löwen im Reineke Fuchs ſtatt des ur-

ſprünglichen germaniſchen Königs der Thiere, des Bären. Das deutſche Volk kennt eigentlich den Löwen gar nicht; es hat ihn ſich von ſeinen Dichtern gläubig als Thierkönig octroyiren laſſen, und erzählt gehörte und ſelbſterfundene Geſchichten von ihm, die wol zu dem poetiſch-conventionellen, aber nicht zu ſeinem wirklichen Charakter paſſen.

Wenn wir dieſemgemäß die Charakteriſirung des Schakals als des ſchlauen Thieres für Folge des aus der Fremde her kennen gelernten Fuchſes nehmen, ſo iſt dagegen der Zug, daß der Schakal uns in ſo vielen Fabeln als Gefährte oder Miniſter des Löwen entgegentritt, wol ein ſpeciell indiſcher, der nicht auf den gelegentlichen Verbindungen des Fuchſes mit dem Löwen beruht, die in occidentaliſchen Fabeln bisweilen vorkommen. Im Indiſchen ſcheint er daraus hervorgegangen, daß der Schakal den Spuren des Löwen folgt und frißt, was dieſer übrig läßt. Doch iſt auch in dieſem Betracht eine auffallende Identität von einer indiſchen und einer griechiſchen Fabel zu beachten. Bei Spencer Hardy (Manual of Budhism, 333) „nimmt der Löwe einen Schakal zum Diener und gibt ihm einen Theil der Beute; dadurch wird der Schakal fett und übermüthig, und da er im Waſſer ſieht, daß er vier Beine, zwei Schneidezähne, Ohren und einen Schwanz ſo gut wie der Löwe hat, ſo will er auf eigene Fauſt jagen; er brüllt, aber kein Thier fürchtet ſich und er kann nichts tödten". — Dieſe Fabel iſt eine der ältern, da ſie zu den buddhiſtiſchen gehört; augenſcheinlich verwandt iſt aber Aesop. Fur. 210, Cor. 298. „Der Fuchs dient hier dem Löwen als Diener, zeigt ihm die Thiere, die dann der Löwe fängt und dabei auch ihn bedenkt. Der Fuchs wird aber neidiſch, weil der Löwe ſich den größern Theil nimmt, will auf eigene Fauſt jagen und kommt dabei um." Der Fuchs ſpielt hier augenſcheinlich eine Rolle, die mit ſeiner Schlauheit nicht zuſammenſtimmt; er iſt an die Stelle des buddhiſtiſchen Schakals getreten und hat eine für ſeinen Charakter ebenſo unpaſſende Rolle übernommen als der indiſche Schakal, wenn ihm wirklich Schlauheit abgeht, in den Fällen, wo er den ſchlauen Fuchs vertritt. Es läßt ſich daher vermuthen, daß die griechiſche Fabel

aus jener orientaliſchen ſtammt, und dafür ſpricht auch der Umſtand, daß ſie erſt bei Aphthonius erſcheint (um 350 n. Chr.).

Baldo, welcher die Rahmenerzählung in der 9. Fabel (Edélé-ſtand du Méril, Poésies inédites, S. 226) kurz andeutet, hat die Schakale in ursi verwandelt, worin ein Beweis für die Selbſtändigkeit ſeiner oder der von ihm benutzten Ueberſetzung liegt. [1])

Don Manuel (1273—1384) hat ſie im Conde Lucanor, Kapitel 39 (Puibusque, Kapitel 22) nachgeahmt, aber ſehr verändert.

§. 30. Der eine Schakal, im Sanskrit Damanaka genannt, beginnt ſeinen Plan damit, daß er ſeinen Gefährten Karataka fragt, warum wol der Löwe nicht zum Waſſer gehe. Dieſer antwortet: das ſeien Dinge, die ſie nichts angingen; um die ſolle man ſich nicht bekümmern, ſonſt gehe es einem wie dem Affen, und erzählt zum Beleg die erſte Erzählung. Dieſe erſcheint an derſelben Stelle des Rahmens auch im Auszuge des Somadeva, im ſüdlichen Pantſchatantra (Dubois, S. 33), im Hitopadeſa (Ueberſetzung von Max Müller, S. 67) und in der arabiſchen Bearbeitung (Wolff S. 8; Knatchbull S. 88; vgl. Silv. de Sacy, Noten zu S. 82, Z. 10 und 12 ſeiner Ausgabe des Kalilah und Dimnah; griechiſche Ueberſetzung im atheniſchen Druck, S. 5; in Poſſinus' lateiniſcher Ueberſetzung, S. 564; bei Johann von Capua, b., 5, a., 13; deutſche Ueberſetzung, ulmer Ausgabe 1483, C., I, a.; ſpaniſche Ueberſetzung, X, a.; Doni, S. 33; Anvár-i-Suhailí, S. 86; Livre des lumières, S. 61; Cabinet des fées,

[1]) Ich bemerke, daß Vers 4 nicht zu ändern iſt; es heißt: „der ältere, wie gewöhnlich, ſeiend die Ueberredung (= Ueberreder) des jüngern", d. i. „der ältere machte ſich zum Rathgeber". Ebenſo wenig Vers 6; aber ſtatt Fragezeichen hinter grati ſetze man Komma und ſchreibe jubet klein, „bereit zu allem, was er befiehlt"; in Vers 8 corrigire quam (ſtatt qua), „Laß uns lieber unſere eigenen Angelegenheiten beſorgen, als daß wir ihm ſo dienen". Die Theilung des Beſitzes der beiden Bären (Vers 10, 11) hat ſonſt keine Autorität; vielleicht hat Baldo ſie aus dem folgenden Kapitel (dem 6. bei Silv. de Sacy; bei Wolff S. 131), wo er, wie ich hier beiläufig bemerken will, in der griechiſchen Ueberſetzung fehlt.

XVII, 152). Sie ist auch bei Baldo, 8. Fabel (Edélestand du Méril, S. 225). Vgl. Lancereau zu seiner französischen Uebersetzung des Hitopadesa, S. 225. Ihrer gedenkt Luther (Schuppii Schriften, 1677, Fabul-Hans, S. 530). Nah verwandt ist augenscheinlich Aesop. Fur. 162, Cor. 309, wo der Affe fischen will, die Netze packt und dadurch fast ertrinkt (vgl. Syntipas S. 46, Bartan S. 31). Ob sie unabhängig voneinander entstanden oder die eine Fabel Nachahmung der andern sei, wage ich nicht mit Sicherheit zu entscheiden; die Wahrscheinlichkeit spricht jedoch für letztere Annahme; denn alles — mit Ausnahme der Fischer statt der Zimmerleute und der Netze statt der Balken — ist sich zu sehr gleich; fand aber Nachahmung auf einer Seite statt, dann spricht, wie mir scheint, alles für die Priorität der indischen Darstellung; denn es wird niemand, dem die griechische Form bekannt war, eine so schlechte, als die indische ist, an ihre Stelle setzen, während die griechische eine ganz vortreffliche Verbesserung der indischen ist.

Außerdem gibt Karataka noch einen besondern Grund für die Nichteinmischung an, nämlich, „daß sie hinlänglich mit Speise versehen seien". Diesen haben alle sanskritischen Texte (s. Anm. zu Pantschatantra, Kosegarten S. 10, 14), sowie der Hitopadesa (Ausgabe von Lassen und v. Schlegel, S. 50, Z. 3 v. u.). In der Silv. de Sacy'schen Recension der arabischen Bearbeitung fehlt er, aber sicher nur durch Nachlässigkeit eines Abschreibers; denn einerseits setzt ihn die Antwort des Damanaka voraus (s. Wolff, S. 9 und 10; Knatchbull, S. 89, Z. 8 v. u.), andererseits erscheint er sowol in der griechischen Uebersetzung als in den Repräsentanten der hebräischen und persischen; doch findet hier insbesondere der Unterschied statt, daß, während er im Persischen wie im Sanskrit hinter der Fabel erscheint (Anvár-i-Suhaili, S. 86, bei Eastwick: „Regard the small provision and food, which reaches us, as a piece of good fortune"), er in der griechischen Uebersetzung und bei Johann von Capua davor steht (in der athener Ausgabe S. 5, 16: „τὴν ἐφήμερον ἑκάστοτε τροφὴν ποριζόμεθα"; Johann von Capua, b., 5, a., 6: „habemus enim

quae volumus nec nobis deficit aliquid eorum quae nostrae sunt opportunitatis").

§. 31. Dieſer letzte Zug erinnert an Reineke Fuchs, der unter angehäuften Speiſevorräthen ſitzt (Iſengr., 107, bei Grimm, RF.). Auch darin findet ſich Uebereinſtimmung, daß, wie im Anfange des Kalilah und Dimnah die Schakale nicht am Hofe ſind, ſo auch Reineke nicht. Wie ferner der Schakal weiterhin den Löwen dadurch aufhetzt, daß er angibt, der Stier wolle ihn ſtürzen (Knatchbull, S. 119 und 120), ſo ähnlich im Reinaert (Grimm, RF., CLII). Wie endlich ſich der Löwe vor dem Gebrüll des Stiers fürchtet und der Schakal hingeht, um das Thier zu erkunden, ebenſo im Eingang des Baldewin (Grimm, a. a. O., S. 383 und CCLXXV) vor dem des Eſels, worauf der Wolf hingeſandt wird. Doch tritt auch in occidentaliſchen Fabeln die Furcht des Löwen vor Tönen hervor, z. B. vor dem des Hahns Aesop. Fur. 70, Cor. 66; des Froſches Aesop. Fur. 90, Cor. 37 (vgl. jedoch §. 41). Allein es werden ſich auch andere einzelne Uebereinſtimmungen oder nahe Verwandtſchaften mit RF. im Laufe dieſer Unterſuchungen ergeben, welche es höchſt wahrſcheinlich machen, daß, wenn auch nicht der RF. im Ganzen ſeine Entſtehung der Bekanntſchaft mit dem Kalilah und Dimnah verdankt (wie manche und insbeſondere Robert, Fables inédites des douzième, treizième et quatorzième siècles, I, CXXIII, annehmen), letzteres Werk doch vom bedeutendſten Einfluß auf ſeine Entwickelung war.

§. 32. Der letzterwähnte Zug mit der Nahrung fehlt im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, ſowie dieſes überhaupt im erſten Buche, welches auch in den übrigen Ausflüſſen vorzugsweiſe mannichfache Umarbeitungen fand, die Bahn einer ſtark abweichenden und theilweiſe reichern Entwickelung einſchlug.

Die Schakale ſind zwar auch hier, wie in den ſanskritiſchen Texten, in Ungnade, allein der Löwe, erſchreckt durch das Gebrüll des Stiers, ſchickt von ſelbſt zu ihnen und ſie überlegen nun, ob ſie auf dieſe Einladung zum Hofe zurückkehren ſollen (Dubois,

S. 32). Es ist dies augenscheinlich ein späterer Zusatz, um noch eine politische Situation zu erörtern. Damanaka räth zur Erwägung. Karataka, ihm beistimmend, erzählt die schon (§. 30) erwähnte Fabel vom Affen. Damanaka macht alsdann auf die Gefahren aufmerksam, die damit verbunden sind, wenn man Königen die Wahrheit sagt. Zum Beleg erzählt er (Dubois, S. 34) folgendes:

„Der König Darma Dahla von Oudjny (wol sanskr. Ujjayinî, das heutige Udjein) hat einen großen Teich graben lassen; aber er füllt sich nicht; denn eine unbemerkbare Oeffnung führt alles Wasser in einen tiefen Abgrund. Ein Muni belehrt ihn, daß dies Folge eines Zaubers sei, der nur dann enden werde, wenn ein Königssohn oder ein Muni geopfert werde. Der König läßt nun sogleich den Muni, dem er die Belehrung verdankt, selbst tödten und seine Leiche in den Teich werfen; diese stopft durch einen Zufall die Oeffnung, sodaß der Teich sich nun füllt und alles ringsum befruchtet." (Nicht unähnlich ist der Mord des Schlangenvertilgers im armenischen Märchen bei v. Harthausen, Transkaukasia. Leipzig 1856, I, 319).

Diese, hier ganz im Charakter einer Anekdote auftretende Erzählung ist die Umwandlung einer Heiligenlegende, welche uns ein Werk in der Mackenzie Collection, das Kyfiyat, eine legendenhafte Geschichte des Cholareiches, aufbewahrt hat (Mackenzie Collection von Wilson, II, CCLXVI).

„Der Kaveryfluß in Dekhan soll eingedämmt und das Wasser abgeleitet werden. Es stürzt aber in eine große Höhle und verschwindet. Der König wendet sich in dieser Verlegenheit an einen Rischi. Dieser sagt ihm, daß, wenn ein König, wie er, oder ein Rischi, wie der Sprechende, hineinspringe, der Kavery weiterfließen werde. Der König will sich nun selbst hineinstürzen. Trauernd geht die Königin zum Rischi. Dieser empfängt sie mit dem Segen: «daß sie bis zu ihrem Tode als Gattin leben möge». Die Königin bittet ihn, daß dieser Segen nicht fruchtlos sein möge, fragt aber, wie das möglich sein könne, da ihr Mann sich in die Höhle stürzen wolle. Darauf stürzt sich der Rischi selbst hinein

und es erhebt ſich ſogleich ein kleines Lingam (Siva's Symbol). Darauf war der König fähig, die Eindämmung zu vollenden."

Dieſelbe Sage kehrt ferner in Verbindung mit Vikramâditya wieder im Vikramacarita, Kap. 8 (bei Roth, Journal asiatique, 1845, VI, 385) und in der bengaliſchen Ueberſetzung der Siṇhâsana-dvâtrinçat, wo ſie die ſiebente Erzählung iſt (bengaliſche Ueberſetzung, S. 48 und 49). In letzterer, die mir allein zu Gebote ſteht, hat ſie ungefähr folgende Form:

„In Kaçmîra ließ ein reicher Mann einen großen Teich machen, aber das Waſſer bleibt nicht darin; eine himmliſche Stimme verkündet, daß, wenn der beſte Mann ſich ſelbſt zum Opfer bringe, dann das Waſſer bleiben werde, ſonſt nicht. Darauf macht der Reiche einen Goldmann, 10 Laſten ſchwer, mit der Inſchrift: «wer ſeinen Körper zum Opfer gebe, ſolle dieſen Goldmann haben». Aber niemand will ſich opfern. Dies hört Vikramâditya, geht verkleidet hin und ſchneidet ſich in der Nacht den Kopf ab; die Göttin gibt ihn ihm wieder, heilt ihn und ſtellt ihm eine Gnade frei. Er bittet um die Füllung des Teichs. Voll Erſtaunen wird dieſe am folgenden Morgen von den Umwohnern erblickt."

Dieſe letzten beiden Darſtellungen tragen augenſcheinlich buddhiſtiſches Gepräge, ſodaß ſchon dadurch die Vermuthung angeregt wird, daß wir eine urſprünglich buddhiſtiſche Legende hier anzuerkennen haben. Es wird dies aber noch beſtimmter durch den Verlauf dieſer Unterſuchungen erwieſen werden, wo ſich ergeben wird, daß auf Vikramâditya faſt lauter buddhiſtiſche Sagen übertragen ſind und die Grundlage das Vikramacarita ein buddhiſtiſches Werk war (vgl. oben §. 5). Daß die Sage auch in Südindien lokaliſirt und in der zweiten Form an den Sivacult geknüpft iſt, erklärt ſich dadurch, daß gerade in Südindien der Buddhismus einſt ſehr mächtig war und eine Menge ſeiner Legenden und Anſchauungen ſich in den Sivacult hinübergerettet haben. Beide Bemerkungen ſind bekannt und werden ſich mehrfach beſtätigen (vgl. z. B. §. 212).

Da dieſe Erzählung kein Ausfluß des ſanskritiſchen Grund-

werks, außer dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra enthält, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſie ein verhältnißmäßig ſpät in dieſes eingefügter Zuſatz iſt.

§. 33. Im Hitopadeſa erzählt Karataka ſelbſt noch zum Beleg eine Fabel, nämlich vom Eſel, der, als Diebe einſteigen wollen, die Rolle des Hundes übernimmt und ſich dadurch nur Schläge zuzieht (Max Müller's Ueberſetzung, S. 68). Weber (Indiſche Studien, III, 352 und 353) macht auf verwandte Fabeln des claſſiſchen Alterthums aufmerkſam, wo der Eſel ſich dadurch, daß er die Rolle anderer Thiere ſpielen will (des Schoshundes Babr. 131; Aesop. Fur. 367, Cor. 212; Édéléſtand du Méril, Poésies inédites du moyen âge, S. 197, Note 12, und Robert, Fables inédites, I, 234; — des Affen Babr. 125; Aesop. Fur. 368, Cor. 412), ebenfalls Schläge zuzieht. Vielleicht mochten derartige Fabeln zur Bildung der vorliegenden veranlaßt haben; doch kann ſie auch ganz ſelbſtändig entſtanden ſein. Wenn der genannte ſcharfſinnige Gelehrte hervorhebt, daß die Inder den Eſel nicht als dumm bezeichnen, ſo möchten die angeführten Stellen doch nicht dafür entſcheiden, daß neben den andern Bezeichnungen, welche er zuſammenſtellt, ſeine Dummheit nicht ebenfalls anerkannt geweſen ſei. Ein Volk ſchreibt nicht alles auf, was es weiß, und die Dummheit des Eſels, ſowie ſein unzeitiges und unangenehmes Gebrüll ſind zu gewöhnlich, als daß ſie nicht allerorten auffallen und ſelbſtändig zur Bildung darauf gebauter Fabeln veranlaſſen ſollten.

§. 34. Die beiden Schakale discouriren weiter über die Vorzüge, Gefahren, Regeln u. ſ. w. des Fürſtendienſtes, bis endlich Damanaka zum Löwen geht. Dieſes Stadium des Rahmens ſteht in allen Ausflüſſen des indiſchen Grundwerks in ſtärkerer Uebereinſtimmung, als ſich bei der Freiheit, die in allen Bearbeitungen gewaltet hat, eigentlich erwarten ließe; insbeſondere iſt beachtenswerth, daß die berliner Handſchrift des Pantſchatantra hier, wie auch ſonſt, mit der arabiſchen Bearbeitung mehr zuſammenſtimmt als der Koſegarten'ſche Text und die hamburger Handſchriften; ſie gibt ſich dadurch als treuern Spiegel der älteſten Geſtalt der Rahmenerzählung zu erkennen. So z. B., was Kalilah und

Dimnah bei Wolff 9, 15—10, 9, hat, und übereinſtimmend damit die griechiſche Ueberſetzung 6, 1—10, Johann von Capua, b., 5, b., 5—12, Anvár-i-Suhaili, 87, 1—5, aber in Koſegarten's Text und in den hamburger Handſchriften fehlt, erſcheint in der berliner, ſowie auch in der pariſer (Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 31, Note 1), theilweiſe bei Galanos S. 14, 11, ſowie auch bei Dubois S. 36, 8, und ganz im Hitopadeſa, II, Str. 39 und 40, ſodaß man ſieht, daß es der letzt-erreichbaren Recenſion angehörte. Es ſind die beiden Strophen, welche ſich Bhartrihari, II, 23, 26, finden, für deren Alter wir dadurch die eine Grenze wenigſtens erhalten. Ebenſo erſcheint, was ſich Kalilah und Dimnah bei Wolff 11, 3—15 findet, griechiſche Ueberſetzung 6, 16—25, Johann von Capua, a. a. O., 23—29 (ausführlicher), Anvár-i-Suhaili, 87, 24—33 (ebenfalls erweitert) — obgleich nicht bei Koſegarten und in den hamburger Handſchriften —, doch in der berliner, theilweiſe bei Galanos 16, 16, und wiederum ganz im Hitopadeſa, II, Str. 43 und 44. Wolff 15, 1 endlich hat nur der Hitopadeſa, II, Str. 109.

§. 35. Die ſanskritiſchen Texte, ſowie Somadeva's Auszug, der Hitopadeſa und die arabiſche Bearbeitung mit ihren Ueberſetzungen haben in dem (§. 34) erwähnten Stadium keine Fabel, woraus natürlich folgt, daß urſprünglich keine darin ſtand. Wol aber haben das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra und das Anvár-i-Suhaili deren.

§. 36. Das Dubois'ſche Pantſchatantra hat von jenem Geſpräch (§. 34) nur ſehr wenig. Karataka äußert bald die Anſicht, daß ſie gemeinſchaftlich handeln müſſen, wofür er als Beleg die Fabel vom „Vogel mit zwei Schnäbeln" erzählt. Dieſe haben andere Recenſionen des ſanskritiſchen Pantſchatantra im zweiten, der Koſegarten'ſche Text im fünften Buche (ſ. §. 215). Hier entſteht die Frage, wo ihre erſte Stelle war. Aus der Behandlung des zweiten Buchs (ſ. §. 117), ſowie des fünften werden wir ſehen, daß ſie urſprünglich ebenſo wenig in jenem und dieſem, als, wie ſich hier ergab, im erſten ſtand; es wird ſich ferner zeigen (§. 214), daß ſie im fünften erſt verhältnißmäßig ſpät hin-

zugefügt ist, und daraus, daß sie in Verbindung mit der funfzehnten des fünften Buchs erscheint, welche, wie wir sogleich bemerken werden, auch an der vorliegenden Stelle unmittelbar auf sie folgt, wird es wahrscheinlich, daß sie in das fünfte aus einer Recension herübergenommen sei, in welcher ebenfalls beide aufeinander folgten. Dies war aber dann wahrscheinlich keine andere als eben die, die auch dem südlichen (Dubois') Pantschatantra zu Grunde liegt; demgemäß scheint ihre frühere Stelle in dem ersten Buche gewesen zu sein. Ob sie noch früher im zweiten Buche stand, wo sie ohne Nachfolge der erwähnten erscheint, wage ich nicht zu entscheiden. Doch will ich schon hier bemerken, daß man, als Ergebniß der hierher gehörigen Einzeluntersuchungen, wenigstens als wahrscheinlich, den Grundsatz aufstellen darf, daß, wenn Geschichten bezüglich ihrer Stelle schwanken, das frühere Buch ihre frühere Stelle gewesen ist. Denn es scheint zuerst das erste Buch durch Einschiebungen gefüllt zu sein — wofür schon das Mißverhältniß spricht, in welchem die Anzahl seiner Einschiebungen, insbesondere in den nachweisbar-ältern Recensionen, zu der in den folgenden, vorzüglich dem vierten und fünften des Pantschatantra steht —; als dieses gewissermaßen überfloß, leitete man den Ueberfluß nach und nach in die minder vollen Bücher ab (vgl. §. 138, 178 u. a.).

Weiter macht Karataka darauf aufmerksam, daß man nicht allein gehen solle, wobei er als Beleg die Fabel vom Brahmanen und dem Krebs erzählt (Dubois S. 39), welche in unserm Pantschatantra, wie bemerkt, als funfzehnte des fünften Buchs erscheint (s. §. 216). Daß diese entschieden an die letztere Stelle aus der sanskritischen Grundlage des südlichen Pantschatantra gelangt ist, folgt, außer dem oben angegebenen Grunde, insbesondere daraus, daß sie gewissermaßen mit Haut und Haaren mitsammt dem Motiv des „Nicht-allein-Gehens" herübergenommen ist, welches im fünften Buche gar keinen Sinn hat, da der Angeredete in der Wüste gar keinen Begleiter finden kann; denn der Anredende ist an seinen Platz gefesselt. Es ist hier, wie häufig gerade im vierten und fünften Buche (s. §. 139), welche beide zuletzt entwickelt sind,

eine Discrepanz oder ein Hiatus als Verräther der schlechten Diaskeuase stehen geblieben, wie wir deren noch einigen begegnen werden.

In diese letztere Erzählung sind mehrere andere eingeschachtelt; da diese Einschachtelungen aber nicht im fünften Buche des Pantschatantra wiederkehren, so haben wir sie als spätere Entwickelungen zu betrachten, die sich in der nächsten gemeinschaftlichen Grundlage des ersten Buchs des südlichen Pantschatantra und des fünften sanskritischen (im Kosegarten'schen Text und in den hamburger Handschriften) noch nicht befanden.

Die erste Einschachtelung (Dubois S. 40—44) ist die Fabel vom Elefanten, welchen Mäuse, die er früher gerettet, aus seinen Banden befreien. Diese werden wir §. 130 betrachten, da die berliner Handschrift und die Wilson'schen sie im zweiten Buche eingeschoben haben. Da sich kaum bezweifeln läßt, daß die Einschachtelung später als die selbständige Erzählung einer Fabel ist, so bin ich hier geneigt, anzunehmen, daß die Stellung dieser Fabel im zweiten Buche früher war, als die im ersten Dubois'schen. Doch ist sie in beiden, wie ihr Mangel in allen andern Autoritäten zeigt, verhältnißmäßig erst sehr spät hinzugetreten.

Die zweite erzählt (S. 49—55) von einem Brahmanen, welcher von einem Krokodil gebeten wird, es mit sich nach Benares zu nehmen, damit es im Ganges lebe. Der Brahmane steckt es aus Mitleid in seinen Reisesack. Wie er es ins Wasser setzen will, packt es sein Bein und will ihn mit sich hinabreißen, um ihn zu tödten. Der Brahmane wirft ihm seinen Undank vor; das Krokodil beruft sich auf den Zeitgeist, wo Tugend und Dankbarkeit darin bestehe, daß man seine Ernährer verzehre. Der Brahmane fordert das Urtheil von Schiedsrichtern und erklärt, sich seinem Schicksal unterwerfen zu wollen, wenn diese gegen ihn entscheiden. Das Krokodil ist damit zufrieden. Sie wenden sich zuerst an den Mangobaum. Der Brahmane fragt, ob es erlaubt sei, seinem Wohlthäter mit Bösem zu vergelten? Die principielle Frage will der Baum nicht entscheiden, erklärt aber, daß die Menschen wenigstens danach gegen ihn handelten, „nachdem sie

ſeine Früchte und ſeinen Schatten genoſſen hätten, nähmen ſie ihm ſeine Wurzeln". Darauf wenden ſie ſich an eine alte Kuh. Auch ſie ſagt, daß ſie von den Menſchen, wenn ſie keinen Nutzen mehr von ihr hätten, verſtoßen werde und jeden Augenblick in Gefahr ſchwebe, eine Beute der Raubthiere zu werden. Es fehlt nun noch das dritte Urtheil zum Nachtheil des Brahmanen. Sie wenden ſich an einen Fuchs. Auch dieſer ſcheint zuerſt geneigt, zu deſſen Ungunſten zu entſcheiden. Doch will er erſt ſehen, wie ſie die Reiſe zuſammen gemacht haben. Das Krokodil kriecht ohne Arg wieder in den Reiſeſack, wird nun mit einem Steine getödtet und vom Fuchs gefreſſen.

Es iſt dies eine weitläufig ausgeführte Umwandlung der einfachen äſopiſchen Fabel vom Reiſenden und der Viper (Aesop. Fur. 130, Cor. 170; Phaedr., IV, 19; Syntipas 25; Ugobard, X, u. a. bei Robert, Fables inédites, II, 32—34). Zwiſchen beiden Geſtalten liegen etwa folgende Stadien, von denen ſich jedoch nicht mit Beſtimmtheit behaupten läßt, daß die eine ſtets auch gerade hiſtoriſch die nächſte Unterlage der andern war. An die äſopiſche Form ſchließt ſich eng und iſt nur eine weitläufigere Ausführung, nicht Umwandlung derſelben die im Anvár-i-Suhailí, 209; Livre des lumières, 156; Cabinet des fées, XVII, 373 (ſ. §. 112).

Den Uebergang in die Faſſung des ſüdlichen Pantſchatantra zeigt zunächſt die Darſtellung in Kâdirî's Tûtînâmeh, XXIX (Iken's Ueberſetzung S. 120). Kâdirî hat bekanntlich Nachſhebi's gleichnamiges Werk ausgezogen und es iſt demnach wol kaum zu bezweifeln, daß dieſe Darſtellung daraus entlehnt iſt. Nachſhebi's Tûtînâmeh beruht aber in letzter Inſtanz auf der ſanskritiſchen Çukasaptati und andern indiſchen Erzählungsſammlungen (vgl. für jetzt meine Anzeige von Roſen's Papagaienbuch, in den Göttinger Gelehrten Anzeigen, 1858, S. 534), und es iſt danach höchſt wahrſcheinlich, daß dieſe Faſſung aus dem Indiſchen ſtammt; dafür ſpricht auch ein Moment der Umwandlung in ihr, welches ich ſogleich hervorheben werde. „Das Thier iſt hier (wie in der äſopiſchen Fabel) noch eine Schlange, die, von einem Manne

verfolgt, zu einem Edelmann kommt. Dieſer verbirgt ſie in ſeinem Aermel. Als die Gefahr vorüber iſt, will ſie den Edelmann beißen. Dieſer fordert, daß die Sache einer andern Schlange, die eben kommt, als Schiedsrichterin vorgelegt werde. Die Schlange ſieht hin, und dieſe Gelegenheit ergreift der Menſch, um ſie mit einem Stein zu tödten." Die Forderung eines Schiedsrichters iſt ſo eigenthümlich indiſch — denn hier wird bei jedem Streite ſogleich der erſte beſte als Schiedsrichter angerufen (ſ. Dubois, Pantchatantra, S. 342) —, daß auch dieſer Umſtand dafür ſpricht, daß die Form des Tûtînâmeh aus dem Indiſchen ſtammt.

Dieſe finden wir nun in Bezug auf den Schiedsrichter etwas weiter entwickelt bei Peter Alfons, Disciplina clericalis, Kap. 7. Da dieſer wol ohne Ausnahme aus orientaliſchen Quellen ſchöpfte, ſo dürfen wir die Geſtalt, welche die Fabel bei ihm hat, wol ebenfalls für orientaliſch nehmen; ein beſonderer Umſtand aber ſpricht ſogar mit großer Wahrſcheinlichkeit dafür, daß ſie ebenfalls aus Indien ſtammt; ich werde ihn ſogleich hervorheben. Die Form bei Peter Alfons unterſcheidet ſich von jener dadurch, daß wirklich ein Schiedsrichter eingetreten iſt, und zwar, wie im ſüdlichen Pantſchatantra (neben den übrigen), ein Fuchs; dieſer entſcheidet, wie weſentlich ebenfalls dort, daß die Schlange erſt in den Zuſtand zurückverſetzt werden ſoll, in welchem ſie der Retter fand. Dieſer letztere Umſtand iſt es, welcher auch für den indiſchen Urſprung dieſer Form ſpricht. Nicht deswegen, weil er auch in dem ſüdlichen Pantſchatantra erſcheint; denn dieſes iſt ein verhältnißmäßig erſt ſpät zu der uns bekannten Geſtalt gelangtes Werk und könnte durch Einfluß einer aus der Fremde gekommenen Form — vgl. die drei ſogleich folgenden orientaliſchen, welche dieſe Rückverſetzung enthalten — dieſe Umwandlung aufgenommen haben. Allein dieſe Rückverſetzung hat die größte Aehnlichkeit mit einem Vorgange in der mongoliſchen Bearbeitung der ſanskritiſchen Sinhâsana-dvâtrinçat; dieſe letztere ergibt ſich, wie ſchon §. 5 bemerkt, als ein urſprünglich buddhiſtiſches Werk, welches mit den übrigen buddhiſtiſchen Schriften — ohne Zweifel in einer ältern Geſtalt als die iſt, in welcher ſie uns jetzt im Sanskrit vorliegt —

zu den Völkern, die den Buddhismus annahmen, überging und von den Mongolen wol aus der vermittelnden Ueberſetzung eines andern Volkes, am wahrſcheinlichſten der Tibetaner, in ihre Sprache übertragen ward. In dieſer Bearbeitung — Geſchichte des Ardſchi Bordſchi (= Radſcha Bhodſcha) Chan — gilt es, zwiſchen zwei ſich ganz gleichen Geſtalten zu entſcheiden, wer die wahre Perſon iſt und wer der falſche Doppelgänger (weſentlich entſprechend Çukasaptati, 3; vgl. §. 39). „Der König Bhodſcha, welcher entſcheiden ſoll, fragt beide über ihre Vorfahren aus. Während die echte nur von den Großältern wußte, konnte die unechte, welche eine Verkörperung eines böſen Dämons (Schimnus) war, eine ganze Reihe von Vorfahren und die zu ihrer Zeit ſtattgefundenen Begebenheiten aufzählen, ſodaß der König zu ihren Gunſten entſchied und Hab und Gut ſammt Frau und Kindern der echten ihr zu Theil wurden. Der Knabe, welcher an dieſem Tage im Kinderſpiele König iſt, hält ſie, als ſie an dem Hügel, unter welchem Vikramâditya's Thron verſteckt iſt, vorüberkommen, an und entſcheidet (durch Eingebung dieſes Throns, welcher dem auf dem Hügel über ihm Verweilenden Weisheit verleiht) folgendermaßen: «der echte Sohn würde in einem neben ihm ſtehenden Opfergefäße Platz haben, der unechte nicht». Dem Dämon war es ein Leichtes, in das Gefäß zu kriechen, in das der echte Sohn nicht einmal ſeinen Finger ſtecken konnte. Kaum aber war der Dämon im Gefäß, ſo verſtopfte der Knabenkönig die Oeffnung und verſiegelte ſie mit dem Vadſchra (Diamant). Dann ſandte er das Gefängniß an den König Bhodſcha, der es ſammt dem Inhalt den Flammen übergab" (Schiefner im: Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wiſſenſchaften, hiſt.-philol. Klaſſe, 1857, S. 65). Wie nahe dieſe Ueberliſtung durch Verlockung in ein Gefäß mit jener Ueberliſtung durch Rückverlockung in der Thierfabel verwandt iſt, zeigt ſich am deutlichſten durch Vergleichung des bekannten Märchens in Tauſendundeiner Nacht, wo der Fiſcher, der die Flaſche mit dem Geiſt gefunden hat, dieſen durch ſeine Zweifel an der Möglichkeit, daß er darin habe hauſen können, wieder hineinlockt (Weil, Ueberſetzung von Tauſendundeine Nacht, I, 41; von der Hagen, I, 82).

Da nun dieſe Verlockung im ſüdlichen Pantſchatantra, in der mongoliſchen Bearbeitung eines ſanskritiſchen Werkes, und in Tauſendundeine Nacht — deren Subſtanz ſich faſt durchweg in Indien nachweiſen läßt — erſcheint, ſo wird es höchſt wahrſcheinlich, daß der entſprechende Zug in der Thierfabel, demnach alſo das weſentliche Moment der letzterwähnten Form derſelben, indiſchen Urſprungs iſt. Es bedarf wol kaum der Bemerkung, daß ſich Zauberer Virgilius (vgl. Dunlop, Geſchichte der Proſadichtungen, S. 186. 187 der Liebrecht'ſchen Ueberſetzung und daſelbſt Anm. 252ª; Gräße, Literärgeſchichte, II, 2, 627; von der Hagen, Geſammtabenteuer, III, CXXX; Derſelbe, Erzählungen und Märchen, 1824, I, 161; Derſelbe, Tauſendundeine Nacht, XIII, 275), ſowie Grimm, KM., Nr. 99 (vgl. auch Grimm, III, 179—181) und das walachiſche Märchen bei Schott, Nr. 7, wo der Teufel in das Faß kriecht und eingeſperrt wird, an die Form in Tauſendundeine Nacht oder deren Grundlage ſchließen, demgemäß alſo auch in letzter Inſtanz indiſchen Urſprungs ſind.

An die zuletzt beſprochene Form bei Peter Alfons ſchließt ſich eng Gesta Romanorum, 174, wo jedoch der Bauer in einen König, der Fuchs in einen Philoſophen verwandelt iſt. Die Perſonen ſind bewahrt, aber die Entwickelung verſtümmelt in der Fabel der Marie de France (bei Le Grand d'Auſſy, Fabl., IV, 193; fehlt jedoch bei Roquefort, ſ. II, Notice, 47, Note). Vgl. Val. Schmidt zu Disciplina clericalis, a. a. O., und noch Hita Copla, 1322; Swan, II, 528; Abſtemius, 136, wo ein Affe die Stelle des Fuchſes einnimmt; Pfeiffer, Germania, II, 2, 249.

Nahe ſteht ferner noch die magyariſche Darſtellung (Gaal, Nr. 11, in Grimm, KM., III, 346), nur iſt hier die ſogleich zu erwähnende Beſtechung des Fuchſes, wie im Reineke Fuchs und in der armeniſchen Faſſung, und der Betrug deſſelben, wie in der armeniſchen, hinzugetreten.

Nahe liegt die Erweiterung von einem zu mehrern Schiedsrichtern und wir finden ſie ſowol im Orient als Occident. Im Orient zunächſt im Anvár-i-Suhaili, S. 264; Livre des lumières,

S. 204; Cabinet des fées, XVII, 404. Das undankbare Thier ist auch hier noch eine Schlange. Der Retter rettet sie aber aus Feuer; wie in der Fassung des südlichen Pantschatantra, läßt er sie in einen Sack kriechen. Die Schiedsrichter sind ebenfalls dieselben wie bei Dubois, Büffel, Baum und Fuchs, nur daß die beiden ersten in umgekehrter Ordnung richten. Fast ganz identisch mit dieser Form ist die arabische Darstellung, welche Cherbonneau aus einem alten arabischen Manuscript im Athenaeum français, 1856, S. 361, mitgetheilt hat. Sie unterscheidet sich nur dadurch, daß die beiden ersten Schiedsrichter der Palmbaum und die Quelle sind. Etwas stärker weicht eine armenische Fassung ab, welche Herr von Haxthausen (Transkaukasia, 1856, I, 332) mittheilt, indem sie auch die Bestechung und Ueberlistung des Fuchses hat, wie im Magyarischen; in andern Beziehungen steht sie andern und selbst der indischen Auffassung näher. Die Hauptzüge derselben sind folgende. „Ein Bauer findet eine vor Frost erstarrte Schlange in einem Loche, er wärmt sie in seinem Busen; sie will ihn tödten (Peter Alfons). Der Bauer erinnert sie an seine Wohlthat. Sie antwortet: sie folge ihrer Natur; sie müsse jeden Menschen stechen; denn die Menschen seien die undankbarsten Geschöpfe. Ueber diese Frage werden nun Schiedsrichter gewählt und zwar zunächst ein altes Pferd und ein alter Büffel. Beide entscheiden ihrer Erfahrung gemäß, daß die Schlange Recht habe. Dann kommt der Fuchs, welcher sich erst, wie im RF. und der magyarischen Darstellung, Hühner versprechen, dann (wie allenthalben) die Schlange an die frühere Stelle bringen und sie in dem Loche verschütten läßt. Als aber der Fuchs kommt, um seine Hühner zu holen, wird er, ähnlich wie in der magyarischen Fassung, durchgeprügelt und kommt nun ebenfalls zu der Erkenntniß, „daß der Mensch das undankbarste Geschöpf sei".

Es ist bei dieser Fassung zu bemerken, daß Herr von Haxthausen seine Märchen, Sagen und Fabeln vorzugsweise zwei europäisch gebildeten Männern verdankt und insbesondere einem Schwaben, welcher, mit einem ungeheuern Gedächtniß begabt, zugleich viel poetischen Sinn besaß und ein hohes Interesse für derartige

Conceptionen (vgl. Transkaukaſia, I, 44); es iſt daher mit Sicherheit anzunehmen, daß er mit derſelben Luſt, die er ihnen in der Fremde entgegenbrachte, auch ſchon die heimiſchen aufgenommen habe, und demgemäß gar nicht unwahrſcheinlich, daß es ihm, bei dem im übrigen niedern Stande ſeiner Bildung, unbewußt (vielleicht auch einmal bewußt) begegnete, Deutſches oder Europäiſches für Fremdes auszugeben. Entſchieden iſt dies der Fall mit der zweiten chineſiſchen Parabel vom Segen der Gaſtfreiheit, welche ebendaſ. S. 337 mitgetheilt iſt. Dieſe iſt nämlich Grimm, KM., Nr. 87, und da Peter Neu (ſo heißt nämlich dieſe Autorität) nicht in China geweſen war, die dicht vorher erzählte Parabel aber ebenfalls in Grimm's KM. vorkommt (Bd. III zu Nr. 87), ſo iſt es nicht ſehr unwahrſcheinlich, daß er beide aus Grimm kannte und nun auch die erſtere nach China verlegte. Es wird dadurch ein gewiſſes Bedenken gegen die von Hrn. v. Harthauſen mitgetheilten Märchen und Sagen, wo ſie mit europäiſchen verwandt ſind, erregt und auch hier kann man zweifelhaft werden, ob die Beſtechung des Fuchſes, ſowie ſeine Täuſchung nicht durch Einfluß des RF. und der magyariſchen oder ähnlicher, Peter Neu bekannt gewordener europäiſcher Faſſungen in die armeniſche gerathen iſt. Doch wage ich dies nicht mit Entſchiedenheit anzunehmen, weil die magyariſchen Märchen vorwaltend unmittelbar orientaliſchen Urſprung verrathen und demnach die magyariſche Faſſung dafür zu ſprechen ſcheint, daß auch dieſe beiden Momente ſchon orientaliſch ſind.

Aus dem Occident gehört hierher die Geſtalt im RF., wo die Anzahl der Schiedsrichter vermehrt und dieſe verſchieden ſind — was keine weſentliche Differenz iſt — und, wie ſchon bemerkt, der Fuchs beſtochen wird, was weſentlicher und vielleicht occidentaliſcher Zuſatz iſt.

In dieſes Stadium gehört auch die Faſſung des ſüdlichen Pantſchatantra, welche ſich von der im Anvár-i-Suhaili nur dadurch unterſcheidet, daß an die Stelle der Schlange das Krokodil getreten iſt.

Ich habe dieſe Entwickelung verſucht, um den Zuſammenhang

der Form im südlichen Pantschatantra mit der einfachen äsopischen zu veranschaulichen, keineswegs aber, um der Ansicht Vorschub zu geben, als ob diese Entwickelung auch historisch so vor sich gegangen sei. Der historische Vorgang ist mit Sicherheit vielmehr schwerlich nachzuweisen und, wenn ich meine persönliche Vermuthung aussprechen darf, so glaube ich fast, daß, nachdem die einfache äsopische Fabel in Indien bekannt geworden war, sich nach und nach wesentlich dieselbe Gestalt daraus bildete, die wir im südlichen Pantschatantra finden, nur daß sich lange noch die Schlange behauptete. Diese Gestalt drang dann in den Occident und verbreitete sich daselbst theils vollständig, theils fragmentarisch. Diese fragmentarischen Formen erkenne ich in denen zwischen der einfachen äsopischen und der mit mehrern Schiedsrichtern.

Beiläufig bemerke ich noch, daß der Anfang der Fabel im Anvár-i-Suhaili und bei Cherbonneau — nämlich die Rettung der Schlange aus dem Feuer — in das serbische Volksmärchen Nr. 3 (bei Wuk), welches ebenfalls aus Indien stammt und in einem andern Theile dieser Untersuchungen behandelt werden wird, hinübergenommen ist.

Ein sonderbarer Zufall hat es gefügt, daß Doni an derselben Stelle des Rahmens, wo das südliche (Dubois') Pantschatantra die besprochene Fabel hat, eine Schwesterform derselben darbietet (S. 35. 36), die, so viel ich weiß, sonst nicht vorkommt und wol von Doni selbst zusammengeschweißt ist. Sie schließt sich zunächst wol an Peter Alfons. Der Retter ist jedoch ein Hirt und an die Stelle der Schlange ist ein Wolf getreten. Dieser hat für seine Rettung versprochen, des Hirten Heerde zu schonen, hält aber nachher sein Versprechen nicht. Schiedsrichter sind hier Menschen (vgl. einen ähnlichen Fall §. 58, Anm.).

§. 37. Im Anvár-i-Suhaili ist eine Erzählung in diesem Stadium eingeschoben, S. 46. Livre des lumières, 62; Cabinet des fées, XVII, 157. Damanaka vertheidigt sein Vorhaben durch „die Geschichte zweier Freunde, von denen der eine durch Mühe und Gefahren einen Scepter erringt, während der andere durch seine Trägheit arm bleibt. Zusammenreisend kommen sie in eine

ſchöne Landſchaft mit einer Quelle, wo ſie eine Inſchrift finden, die ſie auffordert, ſich in die Quelle zu ſtürzen, ſie furchtlos zu durchſchwimmen und einen ſteinernen Löwen, welchen ſie am Fuße eines Berges finden würden, auf dieſen zu tragen. Dann werde der Baum ihrer Wünſche Frucht bringen. Der eine folgt der Aufforderung und kommt dann in eine Stadt, deren Bewohner ihn zu ihrem König machen". — Dieſe Erzählung kehrt unverändert wieder in: Tauſendundein Tag (Prenzlau, IV, 251).

§. 38. Damanaka ſagt dem Löwen, nachdem er zu ihm gekommen, manches Bittere und Süße, erlangt ſein Vertrauen, fragt ihn, warum er nicht zum Waſſer gehe? erfährt den Grund und ermahnt ihn, ſich nicht vor einem bloßen Ton zu fürchten. Im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra gehen beide Schakale zum Hof, und alles iſt ſehr zuſammengezogen. Im Hitopadeſa geht, wie im ſanskritiſchen Pantſchatantra, nur Damanaka hin (M. Müller's Ueberſetzung S. 74); dann (S. 77) fordert ihn aber der Löwe auf, auch Karataka zu beſänftigen und nun ſind, wie bei Dubois, beide in hoher Gunſt. Die arabiſche Bearbeitung weicht im einzelnen in dieſem Stadium ſehr ab, und die Recenſion, welche der griechiſchen und hebräiſchen Ueberſetzung zum Grunde lag, war vollſtändiger und treuer als die bei Silv. de Sacy. So fehlt z. B. Wolff S. 17, Z. 1 v. u., wozu das Holz nützen ſoll; die griechiſche Ueberſetzung hat (in Uebereinſtimmung mit dem Sanskrit, vgl. I, Str. 81) 9, 4: πρὸς ὠτὸς κνησμόν, Johann von Capua: ut intromittat in aurem. Ebenſo kehrt in der griechiſchen (9, 16—22) die 82., 85. und 86. Strophe des ſanskritiſchen Textes wieder, die 82. auch bei Johann von Capua, b., 6, b., 1. Ferner die 109. in der griechiſchen Ueberſetzung 10, 4—6, und bei Johann von Capua, c., 1, a., 1—3, wo beide ſtatt der Katze im Sanskrit „Habicht" haben.

§. 39. Alle Ausflüſſe des indiſchen Grundwerks — mit Ausnahme der Recenſion des ſanskritiſchen Pantſchatantra, nach welcher Galanos überſetzt hat, und des Hitopadeſa — haben erſt zum Beleg der (in §. 38) erwähnten Warnung eine Erzählung (unſere zweite). Galanos dagegen knüpft ſchon eine hinter

Strophe 112 an (von mir überſetzt in Nachtrag I. zum erſten Buche); da ſie weiter nirgends in den hierher gehörigen Werken erſcheint, ſo iſt ſie für einen der ſpäteſten Zuſätze zu halten. Wir ſehen hier zugleich eine der Arten, wie ſolche Zuſätze veranlaßt wurden. In Str. 112 wird gewarnt, einen dritten zum Mitwiſſer eines Geheimniſſes zu machen; dabei fiel einem gelehrten Abſchreiber das Märchen vom König ein, dem es ſchlecht bekommen war, dieſe Warnung zu vergeſſen; er fügte es demnach mit einem einleitenden Verſe hinzu.

Dieſes Märchen ruht der Hauptſache nach auf dem indiſchen Glauben, daß jemand durch Zauberkünſte im Stande ſei, ſeine Seele in todte Körper ſowol von Thieren als Menſchen zu verſetzen und dann in dieſen fortzuleben. Es ſchließt ſich an das vom König Nanda, welches ſich in Somadeva's Märchenſammlung (IV, 92 fg., in Brockhaus' Ueberſetzung 13 fg.) findet. „Der berühmte indiſche Grammatiker Vararutſchi, ſowie Vyâdi und Indradatta wollen von Varſcha die neue Grammatik lernen; dieſer fordert aber eine Million Goldſtücke als Lehrgeld. Sie finden den Preis nicht zu hoch, wiſſen ihn aber nicht anders zu ſchaffen, als durch die Freigebigkeit des indiſchen Königs Nanda, des Zeitgenoſſen Alexander's des Großen (vgl. „Indien" in Erſch und Gruber, Encyklopädie, II., XVII, 53. 63; Laſſen, Indiſche Alterthumskunde, II, 202 fg.; v. Gutſchmidt, im Rheiniſchen Muſeum, 1857, Bd. XII, Heft 2). Als ſie aber nach Ayodhya kommen, wo er ſich gerade aufhielt, iſt er eben geſtorben. Nun beſchließen ſie, ſich dadurch zu helfen, daß Indradatta auf kurze Zeit in Nanda's Leiche fährt, als ſolcher die Million bewilligt und dann wieder in ſeinen Körper zurückkehrt. Indradatta belebt die Leiche durch ſeine eigene Seele, Vyadi bewacht indeß ſeinen während dieſer Zeit todt daliegenden Körper, und Vararutſchi bringt das Geſuch an, welches ſogleich bewilligt wird. Daraus ſchöpft Nanda's Miniſter Sakatâla, ein Muſter von Scharfſinn, welcher auch in andern Märchen eine bedeutende Rolle ſpielt, Verdacht; er überlegt, daß Nanda's Sohn noch ein Knabe und das Reich von Feinden umgeben ſei, und beſchließt deshalb, dieſen Zauber-Nanda

auf dem Throne zu laſſen. Zu dieſem Zwecke befiehlt er, alle Leichname zu verbrennen; unter dieſen iſt auch der des Indradatta und dieſer iſt dadurch zu ſeinem Entſetzen genöthigt, in dem Körper eines Sudra — denn ein ſolcher war Nanda — zu verbleiben, während ſeine Seele die eines Brahmanen iſt." (Wegen dieſer Nöthigung durch das Verbrennen des frühern Körpers vgl. §. 91). Unſer Märchen iſt gewiſſermaßen die Umkehr von dieſem, indem der König, aber keineswegs zu ſeiner Befriedigung, in eines Brahmanen Körper geräth.

Die meiſten Märchen des Somadeva geben ſich als buddhiſtiſche zu erkennen, und ſchon danach dürfen wir auch hier buddhiſtiſchen Urſprung vermuthen. Dieſe Vermuthung erhält aber hier ihre volle Beſtätigung dadurch, daß buddhiſtiſche Quellen daſſelbe Märchen von Tſchandragupta, dem berühmteſten indiſchen Könige, dem Stifter der Mauryadynaſtie, berichten (vgl. auch Schiefner, Mél. asiat., II, 170, wonach Vararutſchi Freund des buddhiſtiſchen Heiligen Nâgârdſchuna war und das ihn betreffende Märchen auch in buddhiſtiſchen Quellen erſcheint). Deſſen Körper ſoll nach ſeinem Tode von einem Yakſha Devagarbha neu belebt worden ſein (Turnour, Mahavanso, Introduction, XLII). Dafür ſpricht ferner, daß dieſelbe Sage, und zwar ſchon faſt in der bei Galanos vorliegenden Geſtalt, auf Vikramâditya übertragen iſt; denn auf dieſen ſind faſt nachweislich lauter buddhiſtiſche Sagen übergegangen, wie ſchon oben (§. 32) bemerkt iſt. Dieſer hat ſich durch den trügeriſchen Rath eines Zauberers (yogin) bewegen laſſen, in den Körper eines todten Jünglings zu fahren; dies benutzt der Yogin, um ſich in des Königs eigenen Körper zu verſetzen und ſtatt ſeiner zu regieren (Journal asiatique, 1844, X, 360). Ich weiß nicht, ob ich mit Recht vermuthe, daß das dem vorliegenden ähnliche Märchen, welches nach Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 175, 5, in Lescallier, Trône enchanté, I, 130 erſcheint, ebendieſes von Vikramâditya iſt. Das Werk von Lescallier, welches mir leider nicht zu Gebote ſteht, iſt nämlich die Ueberſetzung einer perſiſchen Ueberſetzung oder Bearbeitung der ſanskritiſchen Siṇhâsana-dvâtriṇçat, „der 32 Erzählungen des

Thrones des Vikramâditya". Meine Vermuthung wird dadurch zweifelhaft, daß dieſes Märchen in der ſanskritiſchen Bearbeitung, von welcher Roth (im Journal asiatique, 1845, VI) einen Auszug gegeben hat und in der bengaliſchen Ueberſetzung, welche ich benutze, nicht erſcheint. Allein dieſer Mangel entſcheidet nicht dagegen, da alle derartige Werke in vielen untereinander abweichenden Recenſionen exiſtirt zu haben ſcheinen (vgl. einen nicht ganz unähnlichen Fall §. 92). Für die Annahme, daß es urſprünglich buddhiſtiſch ſei, ſpricht auch ferner der Umſtand, daß gerade derartige Verzauberungen öfter bei den Buddhiſten vorkommen, ſo z. B. tödtet ein buddhiſtiſcher Noviz eine Schlange, um ſich in ihren Körper zu verſetzen (Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 331; Mémoires sur les contrées occidentales traduit du Sanscrit par Hiouen Thsang, du Chinois par Stan. Julien, I, 48) und in der Vetâlapancavinçati, deren buddhiſtiſchen Urſprung ich außer allen Zweifel geſetzt zu haben glaube (Bulletin der Petersburger Akademie der Wiſſenſchaften, 1857, hiſtor.-philolog. Kl., 4/16. September = Mélanges asiatiques, III, 170 fg.), verſetzt ſich ebenfalls ein Zauberer in einen todten Jüngling (in der engliſchen Ueberſetzung der bengaliſchen Bearbeitung von Kalee Kriſhen Behadur 22. und 24. Erzählung, in der tamuliſchen von Babington die 22.).

Eine ziemlich ähnliche Sage knüpft ſich an den berühmten Religionslehrer und Gelehrten Sankarâcârya, die uns zugleich die Benutzung der Märchen zu contes devotes veranſchaulicht. „Sankarâcârya beſiegt Mandan Misr in gelehrter Disputation und will ihn für ſeinen Schüler erklären; da entgegnet deſſen Frau: «ſein Sieg ſei erſt halb; ihr Mann ſei nur eine Hälfte, ſie ſelbſt ſeine andere; erſt müſſe auch ſie beſiegt ſein»; ſie disputirt nun ſelbſt mit ihm und zwar insbeſondere über das Kapitel der Liebe, worin Sankarâcârya, der bisher ganz keuſch gelebt hat, völlig unerfahren und ihr nicht gewachſen iſt; er kann nicht antworten; ſie will aber ihre Ueberlegenheit nicht misbrauchen, ſondern geſtattet ihm einen Monat Friſt, ſich vorzubereiten. Er benutzt ſie, um in den Leib eines eben geſtorbenen Königs zu fahren; ſeinen

Körper gibt er unterdeß ſeinen Schülern in Verwahrung. Während dieſes Monats beſorgt er nun des Königs Angelegenheiten im Harem und ſammelt da ſo viel Erfahrungen, daß er nach Verlauf deſſelben, nachdem er ſeinen Körper wieder angenommen, die Frau auch in dieſem Kapitel niederdisputirt" (Garcin de Taſſy, aus der Bhaktimâl in Histoire de la litérature Hindoui et Hindoustani, II, 44).

Mit wenig Veränderungen ging das Märchen von Indien aus weiter weſtlich, zunächſt in die perſiſche Bearbeitung der Çukasaptati über; denn es findet ſich in deren türkiſcher Bearbeitung (Roſen, Tûtînâmeh, II, 258) verbunden mit dem indiſchen Märchen von Putraka; dann in die Vierzig Veziere (überſetzt von Behrnauer, S. 321), ſowie in ein unzweifelhaft aus dem Perſiſchen ins Italieniſche überſetztes Werk, welches im Jahre 1557 zuerſt erſchien und den Titel führt: Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re de Serendippo. Per opra di M. Christoforo Armeno dalla Persiana nell' Italiana lingua trapportato etc. Am Ende: Venezia 1557. Dieſes Werk, über welches ich an einem andern Orte genauer handeln werde, liegt mir in dieſer Ausgabe von 1557 (der wiener Bibliothek angehörig) vor, ebenſo in zwei deutſchen Ueberſetzungen und einer franzöſiſchen Bearbeitung von Mailly [1]). In der baſeler Ueberſetzung findet ſich unſer

[1]) Die Titel dieſer Ueberſetzungen und Bearbeitungen ſind: Erſte Theil Neuwer kurtzweiliger Hiſtorien, in welchen Giaffers, deß Königs zu Serendippe, dreyer Söhnen Reiß gantz artlich und lieblich beſchrieben: Jetz neuwlich aus Italiäniſcher in Teutſche Spraach gebracht, durch Johann Wetzel, Bürgern zu Baſel. Gedruckt zu Baſel, im jar MDLXXXIII. 8vo. — Hiſtoriſche Reyſ-Beſchreibung dreyer vornehm-berühmten Königs Söhne Welche In Fembden (ſo!) Landen viel wunderbar- Hoch und denckwürdige ſachen theils erfahren, theils aber ſelbſten erwieſen uñ alſo mit verwunderung Männiglicher Huld, auch Endlich groß Ehr und Glück erlanget. Hievor von Christoph Armenio de Roville Aus Perſiſch in Italieniſche jetzt aber in hochteutſche Mutter-Sprach verſetzt durch Carolum à Libenau 1630 Leipzig. In Verlegung Johann Großen Buchf. 8vo. — Le voyage et les aventures des trois princes de Sarendip, traduits du Persan (Paris 1719; Amſterdam 1721).

Märchen S. 91 fg.; in der leipziger E., 1, b fg.; bei Mailly (Amſterdam) S. 62. Außer in den erwähnten drei Büchern findet es ſich auch im Bahar Danush, III, 200 fg. und zwar mit derſelben Erzählung verbunden, wie in dem türkiſchen Tûtînâmeh, im übrigen jedoch von ihm abweichend; endlich auch in Tauſendundein Tag unter dem Namen „Geſchichte des Prinzen Fadl-Allah, Tag 57—59", Cabinet des fées, XIV, 326. Die Hauptveränderungen, welche es in dieſen fünf Darſtellungen erlitten hat, ſind etwa dieſe: Während im Pantſchatantra der um ſeinen Körper betrogene König in den Leichnam eines Brahmanen fährt, und in dieſer Geſtalt durch ſeinen treuen Miniſter wiedererkannt wird, der Papagai aber nur dazu dient, dem falſchen König den angemaßten Körper wieder zu entlocken, fährt er in dem türkiſchen Tûtînâmeh, den Prinzen von Serendip, dem Bahar Danush und Tauſendundein Tag ſtatt in einen Brahmanen in eine Antilope und verwandelt ſich dann in einen Vogel (im Tûtînâmeh und den Prinzen von Serendip in einen Papagai, wozu die ſanskritiſche augenſcheinlich die Veranlaſſung gab, im Bahar Danush in einen sharok, ſanskr. çârikâ, in Tauſendundeine Nacht in eine Nachtigall). Als ſolcher fliegt er im türkiſchen Tûtînâmeh zur Königin, theilt ihr alles mit und dieſe weiß nun den falſchen König zu reizen, daß er in einen alten Eſel fährt, in dem er alsdann zur Strafe verbleibt. Die Vierzig Veziere haben die Verwandlung in die Antilope nicht, ſondern der König wird ſogleich Papagai, zieht durch ſeine Klugheit die Aufmerkſamkeit der Königin auf ſich, kommt zu ihr, bemächtigt ſich ſeines Körpers durch einen Zufall und erzählt ihr dann alles. Abgeſehen von der Auslaſſung der Antilope ſcheint dies die ältere Darſtellung; denn ſie ſtimmt in allen Hauptpunkten mit den Prinzen von Serendip, dem Bahar Danush und Tauſendundein Tag überein.[1])

[1]) Beiläufig bemerke ich, daß in der baſeler Ueberſetzung der Prinzen von Serendip S. 104 „Hündin" für „Hindin" ſteht; es iſt da von keiner neuen Verwandelung die Rede, wie man aus dem Original und den beiden andern Ueberſetzungen ſehen kann.

Als Papagai läßt er ſich (in den Prinzen von Serendip) mit andern Papagaien fangen, dieſe befreit er aber alsdann und bleibt allein bei dem Vogelfänger, wie in der mongoliſchen Bearbeitung des Vikramacarita, in Kâdirî's und dem türkiſchen Tûtînâmeh in der §. 87. 159 zu erwähnenden Erzählung (bei Iken, VII, 47; Roſen, I, 136).

Beachtenswerth iſt der Proceß, durch welchen der König in ſeiner Papagaiengeſtalt in den Vierzig Vezieren, den Prinzen von Serendip und dem Bahar Danush ſeinen großen Scharfſinn zu erkennen gibt. Er iſt in den Vierzig Vezieren und in den Prinzen von Serendip identiſch, in dem Bahar Danush nur weſentlich gleich. Nachdem der Papagai den über den Verluſt der übrigen betrübten Vogelſteller getröſtet und durch ſeine Weisheit und Beredſamkeit in Erſtaunen und Verwunderung geſetzt hat, wird er von ihm zur Stadt getragen, in der Hoffnung, großen Reichthum durch ihn zu gewinnen. Da ſtoßen ſie auf einen großen Tumult: es hat nämlich eine Hetäre geträumt, daß jemand eine Nacht bei ihr zugebracht habe und dieſe fordert für den Traum denſelben Lohn von ihm, den ſie für die Wirklichkeit zu beanſpruchen pflegte. Der kluge Papagai verurtheilt den Beklagten, die beanſpruchte Summe vor einem Spiegel auszuzahlen, die Klägerin muß ſich aber damit begnügen, ſie im Spiegel erblickt zu haben. Im Bahar Danush küßt ein Jüngling das Spiegelbild eines Mädchens und wird auf deren Klage von dem Sharok verurtheilt, daß ſein Schatten durchgepeitſcht werden ſoll. Dieſe Entſcheidungen kehren weſentlich gleich im Guru Paramarta, einem ſüdindiſchen Werke, wieder (bei Dubois, Pantchatantra, S. 270). Wie dort der Traum und das Küſſen mit der Abſpiegelung des Geldes und dem Durchpeitſchen des Schattens bezahlt wird, ſo hier der Genuß des Schattens des Stiers mit dem Schatten des Geldes, der des Geruchs des Fleiſches mit dem Geruch des Geldes. Man ſieht, daß der Gegenſtand des Proceſſes eine weſentlich gleiche oder Nebenform des ſchon von Demoſthenes erzählten „über des Eſels Schatten" iſt (Plutarch Moral., X Oratorum Vit. Tauchn., V, 165, in der Vita Demosth. faſt am Ende, ed. Hutten, XII,

268). Dieſer Proceß iſt vom Occident aus nach Indien gedrungen. Die Entſcheidung aber hat der Occident nicht gefunden. Sie iſt orientaliſch und ganz im Charakter indiſcher Urtheilsſprüche (vgl. z. B. die weiterhin mitzutheilenden märchenhaften §. 166). Es entſteht die Frage, ob ſie aus Indien ſtammte oder erſt durch die Perſer dahin gebracht ſei? Ich vermuthe nach ihrem Vorkommen im Paramarta und den ähnlichen indiſchen Urtheilsſprüchen das erſtere. Entſcheidend würde dafür ſein, wenn wir wüßten, ob dieſer Proceß ſich auch in dem perſiſchen Tûtînâmeh Nachſchebi's findet. Wäre dies der Fall, wofür das Vorkommen in den erwähnten drei Schriften ſpricht, und hätte ihn die türkiſche Bearbeitung etwa nur ſeiner Unanſtändigkeit wegen ausgelaſſen, ſo würde ich es für überaus wahrſcheinlich, faſt für gewiß halten, daß er ſchon in der indiſchen Darſtellung ſich fand, aus welcher dieſes Märchen in das perſiſche Tûtînâmeh überging. Natürlich könnte dieſe alsdann nicht die Quelle der Darſtellung im Pantſchatantra ſein, ſondern dieſe müßte auf einer einfachern beruhen.

Nachahmungen unſers Märchens ſehe man bei Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, S. 411; vgl. auch die indiſchen Kâmarûpa and Kâmalatâ translated by Franklin, S. 223, wo ſich der Liebesbote in einen Papagai verwandelt; Bahar Danush, III, 290, wo einer durch Eiereſſen zu einem Vogel wird. Im „Jungherr und treuen Heinrich" (Geſammtabenteuer, von von der Hagen, Nr. LXIV) verwandelt ſich der Jungherr vermittelſt des Beſitzes eines Steins (der indiſche cintâmaṇi, durch welchen man alles hat und vermag, was man ſich denkt, von welchem ſpäter [§. 71] die Rede ſein wird) in einen Vogel, ſobald er dazu Luſt hat.

Das charakteriſtiſche Moment in unſerm Märchen iſt, daß der Uebergang der Seele nur in einen todten Körper ſtattfindet. Eine in dieſer Beziehung nahe verwandte baskiſche Sage hat vor einiger Zeit Moritz Hartmann in Weſtermann's Illuſtrirten Monatsheften, 1857, 2. Heft, erzählt. „Ein Jäger iſt, ſeiner Ueberzeugung gemäß, von einem Bären getödtet; dieſer habe ihm aber alsdann ſeine eigene Seele eingehaucht, ſodaß des Bären Körper

nun todt iſt, der Jäger ſelbſt aber eigentlich ein Bär." Die Sage iſt natürlich ganz unabhängig von dem indiſchen Märchen entſtanden, ruht aber auf demſelben Glauben.

Indem einerſeits die Phantaſie ſich die Verwechſelungen vergegenwärtigt, welche — tragiſche ſowol als komiſche — aus einer ſolchen gewiſſermaßen ſtreitigen Exiſtenz entſtehen können, andererſeits ſich der Glaube entwickelt, daß man durch Zauberei überhaupt die Form eines andern Weſens annehmen könne, entſtehen novellenartige Märchen, wie Çukasaptati, 3, wo einer durch die Gnade einer Göttin die Fähigkeit erhält, ſich in eine andere Perſon zu verwandeln, und ſie dazu misbraucht, ſich des Vermögens und der Frauen des andern zu bemächtigen, worauf dann Streitigkeiten zwiſchen ihnen entſtehen, die Gelegenheit zur Erprobung richterlichen Scharfſinns geben (in der Bearbeitung des türkiſchen Tûtînâmeh, überſetzt von Roſen, II, 15 fg.; im mongoliſchen Ardschi Bordschi Chan im Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wiſſenſchaften, hiſtor.-philol. Kl., 1857, S. 65; vgl. oben §. 36). Daran reihen ſich die komiſchen Doppelgänger, deren Herkunft vielfach natürlich auch auf claſſiſchen Ueberlieferungen (Menaechmi) ruht, oder die auch ſelbſtändig ſind, daher ich ſie hier nicht aufführe (vgl. Dunlop, S. 214[a]; Geibel's Maestro Andreae). — Entſchieden hierher gehört die Erzählung in Tauſendundein Tag im Cabinet des fées, XIV, 132. 140, wo andere die Geſtalt des Königs und der Königin annehmen. Doch mag bei ihrer Geſtaltung ein ſchon älterer Uebergang der indiſchen Erzählung zu den Juden von Einfluß geweſen ſein. Denn es iſt kaum dem geringſten Zweifel zu unterwerfen, daß ſich an ſie die ſchon im Talmud (Gittim, fol. 68, col. 2) vorkommende und ſpäter theilweiſe umgewandelte, bei Eiſenmenger, Entdecktes Judenthum (Königsberg 1711, I, 355—361) mitgetheilte Sage vom König Salomon ſchließt. Hier ſetzt ſich der böſe Geiſt Asmodai zur Strafe für ſeine Sünden an ſeine Stelle, und Salomon muß währenddeß als Bettler umherirren. Bei Behandlung des Vikramacarita wird ſich ergeben, daß überhaupt Sagen von Vikramâditya auf Salomon übertragen ſind (vgl. die Uebertragung einer

Sage über den Stifter des Buddhismus auf Moſes in §. 166). Mit unweſentlichen Veränderungen ging die Salomoniſche Sage zu den Mohammedanern über (Weil, Bibliſche Legenden der Muſelmänner, Frankfurt 1845, S. 271 fg.; vgl. R. Köhler in Pfeiffer, Germania, II, 431). Von den Mohammedanern kam ſie nach Europa, wo ſich zunächſt die Sage vom Kaiſer Jovinianus (Gesta Romanorum, c. LIX) daran ſchließt; hier iſt ſie in chriſtlichem Sinne umgewandelt; der Doppelgänger iſt des Kaiſers Schutzgeiſt und nimmt als Strafe für deſſen Hochmuth ſeine Stelle ein; er behauptet ſie jedoch nur, bis der Kaiſer Buße gethan, dann verſchwindet er wieder. Daran ſchließt ſich die Sage vom König Robert von Sicilien (Gräße zu Gesta Romanorum, II, 263), Stricker's „nackter König" bei von der Hagen, Geſammtabenteuer, Nr. 71, vgl. Th. III, S. CXV fg. u. a.; vgl. noch Gödeke, Johannes Römoldt (Hannover 1856), Reinhold Köhler, a. a. O.

Auch die Doppelgängerei der Genevra (Dunlop, überſetzt von Liebrecht, S. 74) gehört hierher; ſie erinnert ganz an die erwähnte Darſtellung in Tauſendundein Tag.

Die Art, wie der wahre König durch Vertheilung von Almoſen von ſeinem treuen Miniſter im indiſchen Märchen wiedererkannt wird, kehrt in Tauſendundeine Nacht, II, 311 (Weil), wieder.

§. 40. Im Hitopadeſa weiß Damanaka ſchon, ehe er, wie im Pantſchatantra weiterhin, das Thier aufſucht, daß der Ton, der den Löwen ſo erſchreckt hat, von einem Stier herrührt, und ſagt dies dem Karataka. Dieſer fragt ihn, warum er es dem Löwen nicht mitgetheilt habe; er antwortet: „weil der Diener den Herrn nicht ſorglos machen dürfe", und erzählt zum Beleg die Fabel „vom Löwen, der Katze und der Maus" (Max Müller's Ueberſetzung S. 78). Dieſe Fabel fehlt in der perſiſchen Ueberſetzung — von welcher die pariſer Bibliothek ein Manuſcript vom Jahre 1654 beſitzt — (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 242); ſie ſcheint alſo ein ſpäterer Zuſatz und ihr zu Gefallen — gegen alle andern Ausflüſſe des indiſchen Grundwerks — der Rahmen im Hitopadeſa geändert zu ſein.

Der Inhalt der Fabel ist folgender. „Eine Maus frißt an des Löwen Mähne (vgl. §. 71); er kann dem kleinen Feinde nicht beikommen — vielleicht war dieser Gedanke in einer Fabel veranschaulicht, die Pantschatantra, III, Str. 16, angedeutet wird (vgl. Babr. 112), aber noch nicht aufgefunden ist —; er holt sich deshalb eine Katze, die er, solange er die Maus am Leben weiß, gut füttert; einst aber wird diese von ihr getödtet und von da an kümmert sich der Löwe nicht weiter um die Katze."

Diese Fabel erscheint in wesentlich gleicher Gestalt in Kâdiri's Tûtînâmeh (XII, in Iken's Uebersetzung S. 60), und im türkischen Tûtînâmeh, übersetzt von Rosen, I, 272. Es ist schon an und für sich kaum zu bezweifeln, daß sie aus einer der indischen Erzählungssammlungen stammt, aus denen das Tûtînâmeh hervorgegangen ist (vgl. §. 36) und wird hier speciell dadurch bestätigt, daß sie sich auch im Hitopadesa zeigt und dieser sie schwerlich einem nicht-indischen Werk entlehnt hat. Im Tûtînâmeh ist die Form schon weiter entwickelt. „Hier muß der Löwe den Rath, eine Katze zu holen, erst von dem Fuchs empfangen." Es erinnert dies so sehr an Pantschatantra, I, Str. 109, wo der Schakal dem Löwen sagt, „daß eine im Hause geborene Maus getödtet und zu diesem Zweck eine fremde Katze für Lohn geholt werde", daß es fast scheint, als ob dieser Zug von daher hinzugetreten wäre. Es würde dann Kâdiri's Darstellung — mit welcher im wesentlichen auch die türkische stimmt — in dieser Beziehung für eine indische Nebenform zu nehmen sein. Weiter ist dann die Katze selbst so klug, die Mäuse nur zu erschrecken, nicht aber zu tödten; ihr junges Kätzchen ist erst so dumm, während ihrer Abwesenheit die Maus umzubringen. Es gibt sich hier deutlich genug ein Raffinement kund, welches eine spätere Entwickelung verräth.

Weber (Indische Studien, III, 352) hat die Ansicht ausgesprochen, daß die Fabel, wie sie im Hitopadesa erscheint, auf Babr. 82 (vgl. Aesop. Fur. 95, Cor. 218) beruht. Ich gestehe, dem scharfsinnigen Gelehrten nicht beitreten zu können. Der Grund, daß die Fabel erst im Hitopadesa erscheint, ist wenig ent-

ſcheidend, da dieſer aus alten Quellen geſchöpft haben kann und wol unzweifelhaft geſchöpft hat. Die griechiſche Fabel iſt wol nur eine andere Wendung des Anfangs von Babr. 107, Fur. 98, Cor. 217 u. ſ. w. (vgl. §. 130). Es erſcheint in ihr keine Katze, und der ganze Inhalt ſtimmt nur inſofern überein, als in beiden der Löwe von einer Maus beläſtigt wird. In allen übrigen Momenten gehen die indiſch-perſiſche und die griechiſche Fabel weit auseinander; denn daß in beiden (jedoch dort erſt in der weiter entwickelten Form) ein Fuchs erſcheint, muß bei der vollſtändigen Verſchiedenheit der Rolle, die er in ihnen ſpielt, für einen reinen Zufall genommen werden. Wäre dagegen Babr. 107 u. ſ. w., aus deren Anfang ich Babr. 82 abgeleitet habe, die Quelle der damit in Verwandtſchaft ſtehenden indiſchen Fabel, von welcher ich am angeführten Orte handeln werde, dann könnte ſie auch die erſte Veranlaſſung der vorliegenden ſein; ich werde mich dort für die umgekehrte Anſicht entſcheiden müſſen, woraus natürlich folgt, daß jene indiſche Fabel, aus welcher ich Babr. 107 ableite, auch als die, jedoch ſehr ferne Veranlaſſung der 82. anzuſehen iſt (vgl. übrigens auch Babr. 112 „Maus und Stier").

§. 41. In den ſanskritiſchen Texten des Pantſchatantra erzählt Damanaka ſogleich (vgl. §. 38) die zweite Fabel „vom Schakal und der Pauke". Galanos' Ueberſetzung hat hier eine vollere und ſchönere Darſtellung; das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra (S. 5) ebenfalls, jedoch anders umgewandelt. An derſelben Stelle des Rahmens erſcheint ſie auch in Sómadeva's Auszug, wo ſie kurz, aber ſehr ſchön erzählt iſt. Die arabiſche Bearbeitung und deren Ausflüſſe haben den in den ſanskritiſchen Texten mehr oder weniger ausgeführten Zug, daß die Pauke auf einem Schlachtfelde liegt, nicht. Bei Silv. de Sacy (vgl. Wolff S. 22) und bei Johann von Capua (c., 1, a., 5 v. u.), ſowie bei Raimond de Beziérs (mitgetheilt von Edéléſtand du Méril, Poésies inédites, S. 228, Note 6) iſt die Darſtellung ſehr kurz. Die alte griechiſche Ueberſetzung (athener Abdruck S. 10; vgl. Poſſinus S. 567, a., wo deutlicher) hat den eigenthümlichen Zug, daß der Fuchs — dieſer tritt, wie gewöhnlich, an die Stelle des

Schakals — aus Furcht vor der Pauke eine Menge anderer Nahrung nicht zu berühren wagt. Dieſer liegt auch in der perſiſchen Bearbeitung zu Grunde, wo die Nahrung ſehr angemeſſen in ein Huhn verwandelt iſt (Anvár-i-Suhaili, 99; Livre des lumières, 72; Cabinet des fées, XVII, 183; Edéléſtand du Méril, 228, gibt eine davon nur in den Worten abweichende Ueberſetzung, deren Urſprung mir unbekannt iſt). Dieſer Zug muß alſo einer andern Recenſion des Kalilah und Dimnah angehören; da jedoch die andern Faſſungen, die ihn entbehren, mit der ſanskritiſchen Darſtellung übereinſtimmen, ſo ergibt er ſich als jüngerer Zuſatz. Im Anvár-i-Suhaili und der daraus hervorgegangenen türkiſchen Bearbeitung iſt er zu weiterer Umgeſtaltung benutzt. — Dieſe Fabel iſt auch von Baldo nachgeahmt (Alter Aesopus bei Edéléſtand du Méril, S. 227, Z. 5 v. u.); ſie erſcheint ferner im Livre des merveilles, ebenfalls von Edéléſtand a. a. O. mitgetheilt. Wie andere, wird ſie hier blos nach Hörenſagen aufgenommen ſein; auffallend iſt jedoch, daß ſtatt des Fuchſes ein Affe erſcheint, weil dieſes einigermaßen, jedoch ſehr entfernt, an die Fabel erinnert, welche im Hitopadeſa an die Stelle der vorliegenden getreten iſt (ſ. §. 42). — Die deutſche Ueberſetzung (Ulm 1483, C., 6, a.) hat das lateiniſche tympanum bei Johann von Capua durch „Schell" überſetzt. Darin iſt ihr die ſpaniſche Ueberſetzung XI, a. gefolgt, und dieſer wiederum Firenzuola (in Opere, Firenze, 1763, I, 23) und Doni (S. 45). Merkwürdig iſt, daß bei Firenzuola und Doni, wie im Anvár-i-Suhaili und in der türkiſchen Bearbeitung, der Fuchs aus Angſt vor dem Schall ein Huhn im Stiche läßt. Sollte dieſe orientaliſche Faſſung damals in Italien bekannt und auf Firenzuola von Einfluß geweſen ſein? Doni folgte dann dieſem.

Uebrigens erinnert dieſe Fabel in der Geſtalt, wie ſie im Pantſchatantra erſcheint, auffallend an Aesop. Fur. 90. Cor. 37 (vgl. §. 31). Die Nutzanwendung iſt faſt völlig identiſch, οὐ δεῖ πρὸ τῆς ὄψεως δι' ἀκοῆς μόνης ταράττεσθαι. Der Unterſchied liegt nur darin, daß nicht der Fuchs ſich fürchtet, ſondern der Löwe; dieſe Differenz wird aber ſehr dadurch verringert, daß

die Veranlaſſung dieſer Fabel eben die Furcht des Löwen vor dem Tone iſt. Ich kann daher die Vermuthung nicht unterdrücken, daß entweder die griechiſche Fabel auf einer — jedoch nur durch Hörenſagen verbreiteten — Kenntniß dieſer Fabel beruht, in welcher die Rahmenerzählung mit ihr vermiſcht iſt, oder das ganze Moment der Rahmenerzählung, wo ſich der Löwe vor dem Tone des Stiers fürchtet, erſt durch Kenntniß dieſer griechiſchen Fabel, wo ſich der Löwe vor dem Gebrüll des Froſches fürchtet, veranlaßt iſt. Eine ſichere Entſcheidung dieſer Frage iſt kaum möglich. Vergleicht man jedoch §. 141, wo „die Feindſchaft der Krähen und Eulen" durch Einflechtung und Umwandlung einer griechiſchen Fabel motivirt und damit der Rahmen weiter geſponnen wird, ſo wird man wenigſtens die Vermuthung zuläſſig finden, daß die griechiſche Fabel, wie in den meiſten Fällen, ſo auch hier, die Priorität hat und hier verwandt iſt, zunächſt, um den Rahmen weiter zu ſpinnen, wo alsdann an die Stelle des Froſches der Stier treten mußte. Dann aber iſt ſie auch noch als Beiſpiel für die Lehre, „ſich nicht vor einem Ton zu fürchten", benutzt, und indem ſie hier der Schakal erzählt, iſt an die Stelle des Löwen einer aus dem Geſchlecht des Erzählers geſetzt, und danach auch der übrige Theil der Fabel umgewandelt. Doch bin ich weit entfernt, es für unmöglich zu halten, daß dieſe letztere Fabel insbeſondere nicht auch ſelbſtändig entſtanden ſein könnte.

§. 42. Der Hitopadeſa hat, wie ſchon bemerkt, eine andere Erzählung. Dieſe aber fehlt ſowol in Galanos' griechiſcher, als in der alten perſiſchen Ueberſetzung (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 242), und ſie paßt auch ganz und gar nicht in die Recenſion des Hitopadeſa. Nachdem hier nämlich die Fabel „von dem Löwen, der Katze und der Maus" (§. 40) erzählt iſt, gehen beide Schakale ſogleich zu dem Stier und holen ihn. Bei Galanos bringen ſie ihn unmittelbar zum Löwen; in der Laſſen'ſchen Recenſion dagegen laſſen ſie ihn in einiger Entfernung ſtehen und melden erſt dem Löwen, daß der Stier zwar ſtark, aber demüthig ſei und den Löwen zu ſehen wünſche. Dann fügen ſie ganz ex abrupto die Worte hinzu: „aber vor einem bloßen Ton

ſoll man ſich nicht fürchten", und erzählen zum Beleg die Geſchichte, welche die letztbehandelte des Pantſchatantra (§. 41) vertritt. Erſt am Ende derſelben fährt dieſe Recenſion, mit Galanos übereinſtimmend, fort: „darauf führten ſie den Stier herbei" u. ſ. w. Man ſieht, daß die Erzählung, welche vor dem Abgang des Schakals ganz paſſend war, jedoch eigentlich auch nur in der (im Pantſchatantra geltenden) Vorausſetzung, daß auch der Schakal nicht weiß, von welchem Thiere der Ton ausging, in dieſer Faſſung ein vollſtändiges hors d'oeuvre iſt. Der Zwieſpalt erklärt ſich, wie mir ſcheint, folgendermaßen: das Werk, welches neben dem Pantſchatantra die Grundlage des Hitopadeſa bildete, hatte, um den Schakal noch ſchlauer und raffinirter darzuſtellen, angegeben, daß er den Urheber des Tons kannte, und deshalb die unter dieſer Vorausſetzung ganz überflüſſige Fabel (in §. 41) weggelaſſen. Dieſer Darſtellung folgte die ältere Recenſion des Hitopadeſa. Ein ſpäterer Abſchreiber oder Ueberarbeiter, der das Pantſchatantra kannte oder verglich, mochte ungern die Lehre: „ſich nicht vor einem bloßen Ton zu fürchten", vermiſſen, glaubte vielleicht, ſie ſei nur ausgelaſſen, weil die Fabel, die ſie veranſchaulicht, zu unbedeutend ſei, und nahm ſie daher wieder auf, begleitet von einer Erzählung, die er aus einem andern Werk entlehnte, vielleicht auch ſelbſt zuſammenſchweißte.

„Ein Dieb hat eine Glocke geſtohlen und wird im Walde von einem Tiger umgebracht. Affen haben ſich der Glocke bemächtigt und läuten damit. Die Einwohner der benachbarten Stadt meinen nun, im Walde hauſe ein Râkſchaſa, der jenen Dieb getödtet und gefreſſen habe. Eine Kupplerin hat aber herausgebracht, daß es nur Affen ſind; ſie erbietet ſich, für großen Lohn den angeblichen Râkſchaſa durch Zaubermittel zu überwältigen. Das Anerbieten wird angenommen; darauf geht ſie mit Lieblingsfrüchten der Affen in den Wald und ſtreut dieſe aus. Die Affen ſuchen dieſe auf und laſſen die Glocke liegen; die Kupplerin nimmt ſie und wird nun hochgeehrt" (M. Müller's Ueberſetzung S. 80).

§. 43. In den ſanskritiſchen Texten des Pantſchatantra er-

bietet ſich der Schakal nach Erzählung der zweiten Fabel (§. 41), nachzuſehen, wer das Thier ſei. Der Löwe erlaubt es, faßt aber nach deſſen Weggange Mistrauen gegen ihn und zieht ſich an einen ſichern Ort zurück. Damanaka ſieht voll Freude, daß es ein Stier iſt; er hofft, ſeine Zwecke nun zu erreichen. Nach ſeiner Rückkehr erbietet er ſich dem Löwen, das Thier zu ſeinem Diener zu machen, und wird nun zu deſſen erſtem Miniſter ernannt. Darauf verſchafft er dem Stiere ſicheres Geleit und holt ihn; unterwegs räth er ihm, wenn er des Löwen Gunſt erlange, mit ihm (dem Schakal) zuſammenzuhalten, „denn wer aus Uebermuth ſich jemand zum Feinde mache, der falle". Zum Beleg erzählt er in den mir bekannten ſanskritiſchen Handſchriften und bei Galanos die dritte Erzählung: „Dantila und der Schloßfeger". Bis excluſive dieſer ſtimmt auch Somadeva's Auszug, natürlich ſehr verkürzt, und die arabiſche Bearbeitung ſammt ihren Ausflüſſen mit dem Sanskrit. Viel geringer iſt die Uebereinſtimmung mit dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra; ſpeciell fehlt hier, wie auch im Hitopadeſa, der Zug, daß der Löwe mistrauiſch wird.

§. 44. Die (§. 43) erwähnte dritte Erzählung fehlt im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, bei Somadeva, in der arabiſchen Bearbeitung und deren Ausflüſſen, ſowie im Hitopadeſa. Wir können daraus mit Beſtimmtheit ſchließen, daß ſie ein ſpäterer Zuſatz iſt und ſich wenigſtens noch nicht zu der Zeit, wo Somadeva ſeinen Auszug machte (Anfang des 12. Jahrhunderts, §. 4), im Text befand. Es wird eine Palaſtintrigue erzählt, wie ein Günſtling von einem Beleidigten in Ungnade und, nachdem er den letztern verſöhnt, wieder zu Gnaden gebracht wird. Entfernt verwandt iſt vielleicht S. 327 der Vierzig Veziere in Behrnauer's Ueberſetzung und das Verfahren des klugen Kindes in Somadeva's KS. bei Brockhaus S. 61. 62 der Ueberſetzung.

§. 45. Im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra legen die Schakale bei dem Stiere Gewicht darauf, daß ſie ihn mit dem Löwen vereinigen, „er (der Stier) ſei zwar ſtärker als ſie (die Schakale), allein Schwache könnten oft mehr ausrichten als Starke"; zum Beleg erzählen ſie eine Fabel (S. 65): „Ein Löwe ſieht an

einem Mangobaume Früchte; er macht vergebliche Verſuche, ſie zu erreichen; währenddeß fliegt ein Rabe auf den Baum und frißt ſie mit Leichtigkeit". Die Fabel ſieht ganz ſo aus, als ob ſie durch den „Fuchs mit den Trauben", Babr. 19, Aesop. Fur. 5, Cor. 156 (vgl. Robert, Fables inédites des douzième, treizième et quatorzième siècles. I, 199) veranlaßt wäre, vielleicht mit Einfluß des „Fuchs und Raben", Babr. 77, Aesop. Fur. 216, Cor. 204, vgl. Robert, a. a. O., I, 5.

§. 46. In allen Ausflüſſen des indiſchen Grundwerks wird der Stier vom Löwen ſehr gnädig empfangen und bald mit ihm befreundet. In den ſanskritiſchen Texten fühlt ſich der Löwe immer mehr zum Stiere hingezogen, gibt das wilde Leben auf und jagt nicht mehr. Die Thiere, ſelbſt die beiden Schakale, deren Einfluß aufgehört hat, fangen an, Hunger zu leiden. Dieſe beiden berathen ſich; Damanaka erkennt, daß er ſich ſelbſt das Unglück zugezogen habe, ähnlich wie „der Brahmane, der Schakal und die Kupplerin" (vierte Erzählung). Im ganzen ſtimmt mit den ſanskritiſchen Texten bis zu der Erzählung auch das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra und die arabiſche Bearbeitung bei Silv. de Sacy (Wolff, S. 27. 28; Knatchbull, S. 102. 103), Johann von Capua (b., 6, b.) und Huſaïn Vaïz (Anvár-i-Suhaili. 103). Dagegen weicht die alte griechiſche Ueberſetzung etwas ab, indem ſie einige Raiſonnements, welche bei Silv. de Sacy u. ſ. w. erſt nach der Erzählung folgen, ſchon vor ihr hat (athener Abdruck, 12, 22 fg., vgl. mit Wolff, S. 36).

§. 47. Ganz abweichend iſt die Darſtellung im Hitopadeſa, und rührt wol aus der zweiten Grundlage deſſelben her. Während die Schakale Miniſter ſind und der Löwe in Freundſchaft mit dem Stiere lebt, kommt des Löwen Bruder zum Beſuch; der Löwe will gehen, um zu jagen. Der Bruder fragt, wo denn das Fleiſch der heute gejagten Thiere ſei? Der Löwe antwortet (bei Galanos „lachend"): „das würden die beiden Schakale wiſſen", und deutet an, daß ſie betrügeriſch mit ſeinen Vorräthen umgehen. Infolge davon verlieren die Schakale ihre Stellen als Finanzminiſter und der Stier erhält ſie als ungefährlicher Vege-

tabilienfreſſer. — Dieſe Motivirung des Sturzes der Schakale iſt der Liſt ähnlich, durch welche im 13. Kapitel der arabiſchen Bearbeitung und deſſen indiſchem Original (ſ. §. 223) die alten Miniſter den frommen Schakal zu ſtürzen ſuchen.

§. 48. Die in §. 46 erwähnte Erzählung haben — obgleich mit einigen Differenzen — alle Ausflüſſe des Pantſchatantra, mit Ausnahme Somadeva's. Er entſcheidet demnach nicht gegen die Exiſtenz derſelben im indiſchen Grundwerke. Weswegen er ſie nicht in ſeinen Auszug aufgenommen, kann ich nicht mit Sicherheit erklären. Vielleicht hat er ſie an einer andern Stelle ſeines großen Werkes — dies iſt wenigſtens von einer der hier vereinten (§. 49) Erzählungen gewiß (§. 50, 3) — und aus dieſem Grunde hier ausgelaſſen.

In den ſanskritiſchen Texten und im Hitopadeſa wird ſie von Damanaka erzählt, in der arabiſchen Bearbeitung dagegen von Karataka: die arabiſche Bearbeitung hat durchweg das Präjudiz für ſich, ein treuerer Spiegel des indiſchen Grundwerks zu ſein, und daß dies auch in Bezug auf dieſe Differenz der Fall iſt, wird durch die Beiſtimmung des ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra (Dubois, S. 74, Z. 7 v. u.) beſtätigt. Denn auch dieſes wird ſich im Verlaufe unſerer Unterſuchung im allgemeinen treuer als unſere ſanskritiſchen Texte erweiſen.

§. 49. In den ſanskritiſchen Texten beſteht dieſe Erzählung aus drei zu einer verſchlungenen. Die arabiſche Bearbeitung dagegen hat noch eine vierte und dieſe erſcheint auch im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, zwar an einer andern Stelle des erſten Buchs, aber auch dieſes genügt, um zu beweiſen, daß ſie indiſch iſt und nicht ein Zuſatz der arabiſchen Bearbeitung. Loiſeleur-Deslongchamps (Essai, 33) glaubt zwar, daß ſie aus Abulfazl's Bearbeitung des Anvár-i-Suhaili in Indien bekannt geworden ſei, allein dieſe Vermuthung widerlegt ſich dadurch, daß wir mit Sicherheit annehmen dürfen (das Werk ſelbſt, das Iyár-i-Danish, ſteht mir nicht zu Gebote), daß der feingebildete Abulfazl dieſe ſchmuzige Geſchichte nur in der verbeſſerten Form des Anvár-i-Suhaili

hat, während ſie bei Dubois in der Hauptſache mit Silv. de Sacy's Recenſion ſtimmt und nur im einzelnen ſich ſelbſtändig zeigt (ſ. §. 51). Der ſchmuzige Charakter derſelben war ohne Zweifel der Grund, weswegen wahrſcheinlich erſt verhältnißmäßig ſpätere ſanskritiſche Texte ſie wegließen (ſie fehlt auch in dem pariſer Telingamanuſcript des Pantſchatantra, Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 33, 3); der Bearbeiter des dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra zu Grunde liegenden ſanskritiſchen Textes — minder ſubtil — nahm ſie dann wieder auf, aber, da er ſie an ihrer urſprünglichen Stelle, vielleicht wegen veränderter Form, nicht wieder einſchieben konnte, gab er ihr eine andere; wie ſich denn Verſetzungen gerade im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra ſehr häufig finden.

§. 50. Die drei Erzählungen der ſanskritiſchen Texte ſind 1) der Brahmane, der durch zu großes Vertrauen um das Seinige kommt. Dieſe iſt im ſüdlichen Pantſchatantra weiter und ſchöner entwickelt (Dubois, S. 68 fg.); in der arabiſchen Bearbeitung bei Silv. de Sacy (Wolff S. 29; Knatchbull S. 104) und in deren griechiſcher Ueberſetzung (athener Ausg., S. 13), ſowie der perſiſchen Bearbeitung (Anvár-i-Suhaili, 103; Livre des lumières, 76; Cabinet des fées, XVII, 197) dagegen ſo kurz, daß ſie faſt inhaltsleer iſt; etwas voller iſt ſie in der Ueberſetzung von Johann von Capua, c., 1, a.; deutſche Ueberſetzung (Ulm 1483) C., VII, b.; ſpaniſche Ueberſetzung, XII, a.; Firenzuola, 27; Doni, 50. Eine viel ſchönere Geſchichte, die unſerer nicht ganz fern liegt, hat Somadeva, in Brockhaus' Ueberſetzung S. 135.

2) Der Schakal, der aus Begierde, Blut zu lecken, zwiſchen zwei kämpfende Widder geräth und umkommt (Dubois, S. 73; Wolff, S. 29; Knatchbull, S. 104; griechiſche Ueberſetzung, athener Ausg., S. 13; Johann von Capua, c., 1, a., ulmer Ausg., C., VIII, b.; ſpaniſche Ueberſetzung, XII, a.; Firenzuola, 29; Doni, 51; Anvár-i-Suhaili, 103; Livre des lumières, 77; Cabinet des fées, XVII, 195). Es iſt ſchon lange bemerkt, daß dieſe Fabel bereits in die älteſten Partien des Reineke Fuchs überge-

gangen iſt, Robert, Fables inédites, CXXVI, vgl. XCVIII, fab. 10, wo nur zwei Widder; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 33; ferner Reinhardus vulpes ed. Mone, I, fab. III; Rothe, Les romans du rénard, 148; Grimm, RF., CCLXXVI; Weber, Indiſche Studien, III, 366.

3) Eine Kupplerin zieht ſich dadurch, daß ſie die Stelle ihrer Freundin vertritt, Verluſt der Naſe und der Ohren zu. Dieſe Erzählung iſt eine Umwandlung einer in der Vetâlapancavinçati erſcheinenden. Von dieſer Sammlung habe ich nachgewieſen (Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wiſſenſchaften, 1857, 4/16. September = Mél. asiat., III, 170 fg.), daß ſie in letzterreichbarer Inſtanz buddhiſtiſch war, und es iſt ſchon deshalb kaum zu bezweifeln, daß die Form in der Vetâlapancavinçati älter iſt; doch beweiſt es auch die Differenz der Faſſung, die hier noch geſpenſtiſch, märchenhaft finſter, während ſie im Pantſchatantra frei von allem Geſpenſter- und Märchenhaften, rein menſchlich, novellenartig und in gewiſſem Sinne ganz heiter umgeſtaltet iſt. Die Darſtellung in der Vetâlapancavinçati liegt uns in fünf verſchiedenen Formen vor; die unzweifelhaft älteſte, aber ſtark mit mongoliſchen Anſchauungen verſetzt, in der mongoliſchen Redaction, welche den Namen Ssiddi-kür führt, als zehnte Sage, überſetzt in Benj. Bergmann, Nomadiſche Streifereien, I, 328, auch a. a. O. von mir wiederholt. Die zwar der Zeit nach von der älteſten buddhiſtiſchen Form gewiß weit abliegende, aber der innern Umgeſtaltung nach ihr noch ſehr naheſtehende gibt Somadeva in ſeiner Märchenſammlung im 77. Kapitel; ſie iſt im Original mitgetheilt von Herm. Brockhaus in: Berichte der Königl. Sächſ. Geſellſchaft der Wiſſenſchaften, philol.-hiſtor. Klaſſe, 1853, S. 202 fg. und von mir überſetzt in dem Bulletin der St-Petersburger Akademie, a. a. O. = Mél. asiat., III, 175. Die dritte Form erſcheint in der ſanskritiſchen Vetâlapancavinçati, welche einem Sivadâſa zugeſchrieben wird; ſie findet ſich im Original in Laſſen, Anthologia sanscritica, S. 23, und iſt überſetzt von H. Brockhaus, a. a. O., S. 198 fg. Die vierte Form bietet die ſechſte Erzählung der Vedal Cadai, d. i. der tamuliſchen Bear-

beitung der Vetâlapancavinçati; ſie iſt ins Engliſche überſetzt von Babington in Miscellaneous translations from oriental languages (London 1831, S. 44); die fünfte endlich die Braj- und Hindibearbeitung, mir bekannt durch die engliſche Ueberſetzung von Kalee Kriſhen Behadur (Bytal Puchisi or the twenty five tales of Bytal; Kalkutta 1834, S. 47) und die franzöſiſche von Lancereau (im Journal asiatique, 1851, XVIII, 383 fg.). Dieſe fünf Formen, obgleich im einzelnen auseinandergehend, ſtimmen doch darin gegen die Darſtellung des indiſchen Grundwerks, auf welchem die arabiſche Bearbeitung ſowol als das Pantſchatantra ruht, überein, daß die Ehebrecherin ſelbſt und nicht die Kupplerin ihre Naſe verliert und noch weiter geſtraft wird. Der Verluſt der Naſe tritt ein, indem jene ihren Buhlen, der entweder ſchon todt (mongoliſch, vgl. dazu unter andern „den König der ſchwarzen Inſeln" in Tauſendundeine Nacht, Breslau, I, 287 fg., worüber man noch §. 168 vgl.), oder im Sterben iſt, umarmt, entweder geſpenſterhaft durch einen böſen Geiſt, der in den Todten gefahren iſt, oder grauſig durch die letzten Zuckungen des Todten ſelbſt. Darauf ſucht ſie die Urſache des Verluſtes auf ihren Mann zu ſchieben. Die heitere und gegen Frauentrug nachſichtige Anſchauung, welche ſich durch die mannichfachen Sammlungen von Frauenliſten, die man mit dem Namen Strîveda, „Frauenveda" (im Bahar Danush, II, 48 fg. Terrea veda), bezeichnet zu haben ſcheint und über welche ich zu der Çukasaptati, 11, handeln werde, verbreitet haben mochte, hat in dem indiſchen Grundwerke des Pantſchatantra die alte geſpenſtiſche Sage wahrhaft meiſterlich umgeſtaltet. Die Buße trifft in der Darſtellung nur die Kupplerin, die Frau ſcheint ganz frei auszugehen, der Mann iſt der lächerliche, leichtgläubige Hahurei, wie es der typiſche Charakter derartiger Gebilde erfordert, und damit er ſein Schickſal verdiene, iſt er gleich anfangs als brutaler Säufer eingeführt.

Dieſe Erzählung iſt eine der beliebteſten, vielleicht von allen — mit Ausnahme der von den wunderbaren Werkzeugen und Kräften, von welcher ich bei Vetâlapancavinçati, 5, handeln werde — die verbreitetſte geworden; ſie iſt theils ganz nachge-

ahmt, theils mehr oder weniger umgewandelt und in eine Menge urſprünglich davon verſchiedener eingedrungen.

Von den drei miteinander im Pantſchatantra verbundenen iſt ſie die einzige, welche auch in den Hitopadeſa übergegangen iſt und zwar in der Recenſion, welche bei Galanos' Ueberſetzung zu Grunde liegt, und infolge der in §. 42 bemerkten Differenz wol für die ältere gelten darf, faſt ganz in derſelben Geſtalt wie im Pantſchatantra; dagegen in der Laſſen'ſchen Ausgabe anders und ſchlechter angeordnet (M. Müller's Ueberſetzung S. 87).

Die arabiſche Bearbeitung bei Silv. de Sacy (Wolff S. 31, Knatchbull S. 106) ſtimmt in allem Weſentlichen ebenfalls mit dem Pantſchatantra, ſodaß wir ſehen, daß dieſe treffliche Darſtellung ſchon der gemeinſchaftlichen Quelle angehörte. Vgl. die alte griechiſche Ueberſetzung (athener Abdruck), 14. 15; Johann von Capua, c., 2, b. fg.; deutſche Ueberſetzung, ulmer Ausg. 1483, D., 1, b.; ſpaniſche Ueberſetzung XII, b.; Firenzuola, 30; Doni, 53; Anvár-i-Suhaili, 106; Livre des lumières, 78; Cabinet des fées, XVII, 197.

Im Orient kenne ich bisjetzt nur drei Nachahmungen dieſer Novelle. Die erſte iſt mir [1]) erſt in den letzten Wochen bekannt geworden durch Roſen's Ueberſetzung des türkiſchen Tûtînâmeh, wo ſie ſich II, 92 findet; dieſe ſchließt ſich an die Darſtellung der Vetâlapancavinçati, und zwar an die Form bei Somadeva; abgeſehen von den willkürlichen Aenderungen, welche ſich die perſiſchen und die türkiſchen Bearbeiter erlaubt haben, iſt ſie ſicherlich der treueſte Spiegel der letzt-erreichbaren Recenſion, und es wäre daher von großer Wichtigkeit, die Geſtalt zu kennen, die ſie bei Nachſhebi hat. Die beiden andern ſchließen ſich an die Darſtellung im Kalilah und Dimnah. Wenig verändert erſcheint dieſe im Bahar Danush, II, 83 fg. Die Hauptdifferenz iſt, daß die

[1]) Ich ſage mir, weil ich nicht weiß, ob die von Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 35, citirte engliſche Ueberſetzung des Tûtînâmeh, S. 98, und die franzöſiſche S. 95 dieſe Geſchichte gibt, oder die ſogleich zu beſprechende 18. bei Kadiri (in Iken's Ueberſetzung S. 79). Denn jene engliſche und franzöſiſche ſtehen mir nicht zu Gebote.

Frau nachts von ihrem Manne wegſchleicht und währenddeß ihre Freundin ſich zu dem Manne legen läßt. Der Mann erwacht und da die Fremde, aus Furcht ſich zu verrathen, keine Antwort zu geben wagt, ſo ſchneidet er ihr die Naſe ab. Dann ſchläft er wieder ein. Die Frau kehrt indeß wieder und benutzt, wie im Sanskrit, die Verwechſelung zu dem Schwure, daß, „ſo wahr ſie keuſch ſei, ihr ihre Naſe wieder zu Theil werden möge!" Der Mann hält ſie nun für ein Muſter der Tugend und läßt ſie fortan thun, was ſie will. Das Schickſal der Vertrauten wird hier und in ſämmtlichen übrigen Nachahmungen nicht weiter benutzt oder verfolgt. Mit Recht; denn, genau genommen, hätte dadurch auch der Betrug der Frau entdeckt werden müſſen und die Aushülfe, daß dies im Original nicht ausdrücklich geſagt wird, iſt eine an und für ſich ungenügende.

Sehr abweichend wird ſie in Kâdiri's Tûtînâmeh. nr. XVIII behandelt (S. 79 der Iken'ſchen Ueberſetzung). [1]) Ob ebenſo oder überhaupt auch in ſeinen perſiſchen Vorgängern und in letzter Inſtanz in deren ſanskritiſchem Original, läßt ſich mit Sicherheit noch nicht entſcheiden (vgl. §. 40). War ſie, was höchſt wahrſcheinlich iſt, in den ältern perſiſchen Bearbeitungen, ſo enthielten dieſe — da wir eben ſchon die eine Form aus der türkiſchen Bearbeitung nachgewieſen haben — zwei Formen derſelben. Dies hat bei der Art, wie die perſiſche Bearbeitung der Çukasaptati entſtanden iſt, worüber an einem andern Orte, nichts Auffallendes und läßt ſich auch bei andern Erzählungen nachweiſen. Nach der bei Kâdirî erſcheinenden Darſtellung iſt der Stellvertreter ein Mann, der verkleidet die Stelle der weggegangenen Frau, auf dem Hofe ſitzend, einnimmt; da er dem Manne nicht antwortet, wird er durchgeprügelt, tröſtet ſich aber nachher mit der Schweſter der Frau, der er ſich zu erkennen gibt.

---

[1]) Man ſieht, daß von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. II, S. XLVIII, Note 1, ſich inſoweit irrte, als wenigſtens eine Umwandelung dieſer Erzählung in der deutſchen Ueberſetzung vorkommt: doch vgl. man vorige Note.

Die älteſte Nachahmung im Occident ſtammt, ſo viel bekannt, von Guerin, und findet ſich bei Barbazan-Méon, IV, 393, im Auszug bei Le Grand d'Auſſy, (1779) II, 99 fg. (vgl. von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. II, S. XLIV, Note 1). Sie iſt aber hier mit einer andern Geſchichte verbunden, welche aus der Çukasaptati, 27, ſtammt und, wie faſt alle in dieſer Sammlung, durch Vermittelung der perſiſchen Ueberſetzungen derſelben nach dem Occident gelangt. Die Frau ſchläft hier bei ihrem Manne; der Geliebte ſchleicht ſich zu ihr. Der Mann erwacht und bekommt einen gewiſſen Theil des Liebhabers in die Hand; er glaubt, es ſei ein Dieb, und ſagt ſeiner Frau, ſie ſolle aufſtehen und ein Licht anzünden. Sie erklärt, ſie fürchte ſich hinauszugehen, ſie wolle lieber den Dieb halten. Während nun der Mann hinausgeht, läßt ſie den Liebhaber entfliehen und nimmt die Zunge eines Kalbes in die Hand, das ſich im Hauſe befand. Als der Mann zurückkommt, iſt er natürlich betrogen. — Eine ſtark veränderte Form dieſer Erzählung bieten, beiläufig bemerkt, die Vierzig Veziere, S. 173 der Behrnauer'ſchen Ueberſetzung. — Guerin ſchließt ſich noch faſt ganz an die Darſtellung, wie ſie in der Çukasaptati erſcheint, nur iſt ſie inſoweit gemildert, daß der Mann die Hände des Liebhabers faßt; die Frau nimmt, während er Licht holt, den Schwanz eines Maulthiers. Die Identität iſt ſo groß, daß an eine Nachahmung der übrigens nicht ganz unähnlichen bei Aristaenetus (Epist., II, 22), welche vielleicht auf der indiſchen ebenfalls beruht, nicht zu denken iſt. Zu dieſer gehört dagegen Morlini, Nov., 67.

Die hier als Eingang verwandte Erzählung ſcheint, wie ſie urſprünglich von der des Pantſchatantra getrennt war, auch im Occident für ſich exiſtirt zu haben; doch muß ſie früh mit ihr verbunden ſein. Denn ſie erlitt in ihrer Separation dieſelbe Veränderung, wie in der Verbindung. Separirt erſcheint ſie in den Cent nouvelles nouvelles, LXI, jedoch mit einem Eſel ſtatt des Kalbes und einigen andern Veränderungen (vgl. Le Roux de Lincy zu Cent nouvelles nouvelles, II, 376, wo auch die Nachahmungen; Le Grand d'Auſſy, II, 105. 106, und von der Hagen,

Gesammtabenteuer, Th. II, S. XLIX). Die Substitution des Esels werden wir auch in der Verbindung in der deutschen Bearbeitung von Herrand von Wildonie finden. Zu der separaten Behandlung gehört, wie ich glaube, auch Boccaccio, Decamerone, VII, 7, obgleich hier vieles geändert ist und die Novelle mehr den Charakter der kühnsten Ueberlistungen angenommen hat, im Tone des Strîveda, „Frauenveda".

An diese Novelle knüpft Guerin unmittelbar die jedoch veränderte und in ihrem Ausgange verstümmelte vorliegende. Der Mann erkennt hier, daß er betrogen ist, und jagt die Frau weg. Sie geht nun zu ihrer Schwester, wohin der Liebhaber schon geeilt ist. Vorher bewegt sie aber ihre Magd, sich ans Bett des Mannes zu setzen und zu schluchzen und zu heulen, so gut sie kann. Der Mann, der sie in der Nacht für seine Frau hält, prügelt sie und schneidet ihr die Haare ab. Sie flieht und erzählt es der Frau. Diese kehrt nun zurück, sobald der Mann eingeschlafen ist, entfernt die abgeschnittenen Haare und legt an ihre Stelle den abgeschnittenen Schwanz des Maulthiers. Als der Mann aufwacht, redet sie ihm ein, er habe geträumt, und er dankt Gott, daß sie ihm verzeiht.

Hieran lehnt sich die schon erwähnte deutsche Darstellung: „der verkehrte Wirth", von Herrand von Wildonie (Gesammtabenteuer, Nr. XLIII). Doch muß eine romanische Mittelform bestanden haben, aus der er unmittelbar geschöpft, und welche, so viel mir bekannt, noch nicht aufgefunden ist. Er hat nämlich, wie in der hierher gehörigen Novelle VII, 8, von Boccaccio, den Eingang, daß sich die Frau eine Schnur an den Fuß gebunden hat, durch welche der Liebhaber seine Anwesenheit kund gibt, und, wie in der separirten Behandlung des ersten Theils in den Cent nouvelles nouvelles, einen Esel. Statt der substituirten Magd tritt eine Gevatterin ein, was von geringer Bedeutung; wichtiger ist, daß am Schluß, wo der Mann durch den Mangel der Prügelzeichen an ihrem Leibe und die Fülle ihres Haars an der Richtigkeit seiner Anklage selbst irre wird, er sich damit helfen will, daß er vorgibt, nur gescherzt zu haben; natürlich kommt er damit nicht

durch, ſondern muß zur Sühne einen Mantel von Brocat verſprechen. — Die treffliche Behandlung von Boccaccio, welche der vermutheten Mittelform frei nachgebildet zu ſein ſcheint, iſt zu bekannt, als daß ich darüber ein Wort verlieren müßte. Nur mache ich darauf aufmerkſam, daß ihr Schluß mit Cent nouvelles nouvelles, LXI, ſtimmt und in dieſer Beziehung ihn influenzirt haben wird. Unbeachtet iſt bisjetzt geblieben, daß auch Cent nouvelles nouvelles, XXXV, hierher gehört. Hier erinnert die Faſſung an die im Bahar Danush, natürlich ohne im geringſten von ihr abhängig zu ſein. Die Frau ſubſtituirt ihr Kammermädchen ihrem Manne, während ſie zu ihrem Geliebten geht; die neue Wendung iſt hier, daß der Mann mit dem Tauſch ſehr zufrieden iſt (Nachahmungen ſ. bei Roux de Lincy, II, 363).

Wie die Subſtituirung u. ſ. w. von Guerin oder einem Vorgänger deſſelben mit der Novelle der Çukasaptati verbunden iſt, ſo muß ſie auch in irgendeiner alten romaniſchen Erzählung mit einer Verſion des altfranzöſiſchen Schwanks von den „Rebhühnern (Barbazan-Méon, III, 181; Le Grand d'Auſſy, III, 124, vgl. von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. II, S. XVI), welcher im „entlaufenen Haſenbraten" (a. a. O., Nr. XXX) nachgeahmt iſt, verbunden geweſen ſein. Denn dieſe Verbindung erſcheint in Cent nouv. nouv., XXXVIII, und in Nr. XXXI der Geſammtabenteuer. Die Frau hat im Franzöſiſchen eine Lamprete wider den Willen ihres Mannes ihrem Liebhaber — im Deutſchen einen Reiher ſich und ihrer Freundin — zugewendet; ſie fürchtet Schläge, ſubſtituirt eine andere und vergnügt ſich im Franzöſiſchen unterdeß mit ihrem Galan. Ihr Subſtitut muß für ſie büßen und der Mann ſich überzeugen, daß er ſich geirrt. Da es nicht ſehr wahrſcheinlich iſt, daß die Cent nouv. nouv. nach einem deutſchen Vorbild abgefaßt ſind, ſo iſt anzunehmen, daß eine romaniſche Verſion dieſer Art exiſtirte; dagegen kann man aus der höchſt unvollkommenen Geſtalt der deutſchen Darſtellung folgern, daß ſie entweder dieſe Verbindung zuerſt vollzog — was bei der Abhängigkeit der deutſchen Compoſitionen dieſer Art von den franzöſiſchen jedoch höchſt unwahrſcheinlich iſt —, oder — was mir

wahrſcheinlicher iſt — daß ſie die ältere romaniſche Verſion repräſentirt, welche erſt in den Cent nouvelles nouvelles ihre vollendete Form erhielt.

Endlich iſt die Subſtitution auch in den Novellenkreis eingetreten, welchen wir als „die geprüfte Frau" bezeichnen können und in einer andern Abtheilung dieſes Werks bei Çukasaptati, 1. 2, behandeln werden. Die Frau, deren Tugend — vorwaltend infolge einer Wette ihres eigenen Mannes — auf die Probe geſtellt wird, rettet ſich in einigen Formen dieſes Kreiſes durch Subſtitution ihrer Magd, welcher der Verführer den Finger abſchneidet, um ſich des Gewinns der Wette rühmen zu können; natürlich dient das Nichtfehlen deſſelben bei der Frau als Beweis ihrer Treue (vgl. von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. III, S. XCI fg.).

Im allgemeinen vgl. man zu dieſer indiſchen Erzählung des Grundwerks Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, S. 242; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 33; Lancereau zu Vetâlapancavinçati im Journal asiatique, 1851, XVIII, 389; denſelben zu ſeiner franzöſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa, S. 227. 228; Wilſon in Transactions of the Royal Asiatic Society, I, 162; von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. II, S. XLII—XLIX; XV—XVIII und Th. III, S. XCI, an welchen letztern drei Stellen die Nachahmungen und literariſchen Nachweiſungen faſt vollſtändig gegeben ſind.

§. 51. Die arabiſche Bearbeitung hat, wie ſchon bemerkt, noch eine vierte Erzählung eingeſchachtelt und zwar unmittelbar vor der eben behandelten „von der abgeſchnittenen Naſe". Eine Kupplerin unterhält ein Mädchen zum Hetärendienſt; dieſe aber hat ein Liebesverhältniß und die Kupplerin, aus Angſt, dadurch ihren Gewinn zu verlieren, faßt den Entſchluß, den Liebhaber zu tödten. Zu dieſem Zwecke will ſie ihm, während er ſchläft, Gift durch ein Rohr in den Hintern blaſen; aber in dem Augenblicke, wo ſie zublaſen will, läßt der junge Mann einen Wind, durch welchen das Gift in ihren Mund getrieben wird, ſodaß ſie augenblicklich umkommt (Wolff, S. 30, welcher aber den Anfang, nämlich Silv. de Sacy, S. 94, Z. 3 v. u. falſch überſetzt hat; Knatch-

bull, S. 105). Mit dieſer Darſtellung bei Silv. de Sacy ſtimmt auch Johann von Capua (b., VIII, b.), welcher ſich in einer Beziehung beſtimmter ausdrückt: adamabat autem haec serviens (dies Mädchen) quendam; nec volebat se dare aliis hominibus (Silv. de Sacy, S. 94, Z. 3 v. u. وهي له مريدة et haec amans se tradidit ei); mit dieſen ferner die Darſtellung im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra (S. 90), ſodaß man ſieht, daß Johann von Capua und Silv. de Sacy hier die älteſte Form des arabiſchen Textes gewähren. Die alte griechiſche Ueberſetzung (athener Abdruck, S. 13. 14; Voſſinus, S. 569, deſſen Text voller war) weicht nämlich darin ab, daß in ihr ſtatt der Kupplerin eine Hetäre erſcheint, deren Sklavin einen Liebhaber hat, auf welchen die Gebieterin eiferſüchtig iſt und ihn aus Eiferſucht tödten will. Die Veränderung iſt auf jeden Fall eine ſpätere und ſchlecht; ſollte ſie blos darauf beruhen, daß der griechiſche Ueberſetzer den arabiſchen Text misverſtand? Wolff hat ihn wenigſtens faſt ebenſo misverſtanden.

Die Darſtellungen in Silv. de Sacy's Recenſion, bei Johann von Capua und insbeſondere im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra zeigen, daß dieſe Erzählung der in das Anekdotenhafte (vgl. in §. 50 die 3.) und Schmuzige verwandelte Anfang des ſchönen Märchens von Lohadſchangha und der Rupinika iſt, welches ſich in Somadeva's Sammlung befindet (Brockhaus' Ueberſetzung, S. 49 fg.). Dieſer lautet etwa: „Rupinika, eine wunderſchöne Hetäre, verliebt ſich in den armen Lohadſchangha und gewährt ihm ihre Liebe umſonſt. Darüber iſt ihre Mutter, die Kupplerin, ſehr aufgebracht, macht der Tochter Vorwürfe, aber vergebens. Da bewegt ſie einen Radſchaputra, den Lohadſchangha zu überfallen; letzterer wird ſehr mishandelt, entkommt aber glücklich, hat mehrere märchenhafte Abenteuer, insbeſondere in Ceylon, rächt ſich an der Kupplerin auf eine humoriſtiſche Weiſe und erhält zuletzt die Rupinika zur Frau."

Ich habe ſchon bemerkt, daß faſt ſämmtliche bisher bekannte Märchen in Somadeva's Sammlung auf buddhiſtiſchen Urſprung deuten; danach darf man daſſelbe auch vom vorliegenden vermuthen,

und für dieſe Vermuthung ſprechen eine Menge Einzelheiten, die ich — wenn ich zu den buddhiſtiſchen Märchen überhaupt gelange — hervorheben werde (vgl. jedoch §. 56), und insbeſondere die Verbindung mit dem vorwaltend buddhiſtiſchen Ceylon (vgl. Somadeva's Ueberſetzung, S. 106). Außerdem werden wir gerade im Buddhismus eine Menge Hetärenerzählungen finden, zwar faſt nur als Keuſchheitsverſuchungen, allein bei Benutzung derſelben zu unterhaltenden Darſtellungen lag es nahe, ſie in anderm Sinne umzugeſtalten. Ich glaube daher kaum, daß es zu viel gewagt iſt, die letzte Quelle des vorliegenden Märchens in buddhiſtiſchen Heiligenlegenden zu ſuchen (vgl. noch §. 225 über den buddhiſtiſchen Urſprung des Grundwerks), wie z. B. die von der Hetäre Vâſavadatta und dem heiligen Upagupta iſt, dem Zeitgenoſſen des Açoka, welcher, wie Śâkjamuni im Augenblick ſeines Nirvâna vorherſagte, „der erſte der Geſetzerklärer ſein würde und, mit Ausnahme der äußern Kennzeichen, ein wahrhaftiger Buddha" (Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 377. 378, vgl. Dſanglun, Ueberſetzung, S. 385). Natürlich wären Mittelformen anzunehmen, die vielleicht nie, auf keinen Fall jetzt ſchon, nachweisbar ſind. Die Legende wird von Burnouf, a. a. O., S. 146, mitgetheilt und lautet etwa folgendermaßen: „In Mathûra war eine Hetäre Vâſavadatta. Ihre Dienſtmagd begab ſich einſt zu Upagupta, um Parfümerien bei ihm zu kaufen. Als ſie zurückkam, ſagte Vâſavadatta zu ihr: «Es ſcheint, daß dir dieſer Kaufmann gefällt, da du immer bei ihm kaufſt». Dieſe antwortete: «Tochter meines Herrn, Upagupta, der Sohn eines Kaufmanns, begabt mit Schönheit, Geiſt und Sanftmuth, bringt ſein Leben mit der Beobachtung des Geſetzes zu». Darauf faßte Vâſavadatta Liebe zu Upagupta und ſchickte ihre Magd zu ihm, um ihm ſagen zu laſſen: «Meine Abſicht iſt, dich zu beſuchen, um mit dir Freude zu genießen». Upagupta antwortete: «Meine Schweſter, es iſt nicht paſſend für dich, mich zu beſuchen. Auch müßte man für die Gunſt der Vâſavadatta 500 Purana zahlen». Die Hetäre glaubte, er ſcheue nur den hohen Preis und ließ ihm zurückmelden: «ſie verlange nicht einmal einen Karſhâpana, ſie wolle

nur mit ihm Freude genießen». Upagupta ließ ihr aber auch da antworten: «Meine Schweſter, es iſt nicht paſſend für dich, mich zu beſuchen». Indeß hatte ſich der Sohn eines Gildeherrn von Handwerkern zu der Vâſavadatta geſellt. Da kam ein Kaufmann, welcher aus dem Norden 500 Pferde brachte, die er verkaufen wollte; er fragte, wer die ſchönſte Hetäre ſei? und man nannte ihm Vâſavadatta. Er ging ſogleich mit 500 Purana zu ihr. Da tödtete Vâſavadatta aus Habgier jenen Sohn des Gildeherrn und warf ſeinen Leichnam in einen Düngerhaufen. Die Leiche wird nach einigen Tagen gefunden und der Vâſavadatta werden zur Strafe Hände, Füße, Ohren und Naſe abgeſchnitten und ſie ſo auf dem Todtenhof hülflos gelaſſen. In dieſem Zuſtand erbarmt ſich Upagupta ihrer; ſie ſtirbt, nachdem ſie den buddhiſtiſchen Glauben angenommen."

Die Erzählung des Kalilah und Dimnah konnte in der Faſſung, wie ſie der arabiſche Text darbietet, nicht in geſittete Bücher übergehen, und ſo iſt denn in der deutſchen Ueberſetzung an die Stelle jener Partie honteuse die Naſe geſetzt (Ulm 1483, C., VIII, b.); die ſpaniſche Ueberſetzung XII, 6 iſt zu Johann von Capua zurückgekehrt, obgleich ſie den Holzſchnitt der älteſten deutſchen Ueberſetzung hat, wo, in ziemlicher Uebereinſtimmung mit der Veränderung, das Rohr wenigſtens in das Geſicht des Schlafenden führt; dies hat Firenzuola veranlaßt, den Mund zu ſubſtituiren (S. 30), und ihm folgt Doni (S. 52). Im Anvâr-i-Suhaili iſt, wie in der deutſchen Ueberſetzung, die Naſe gewählt und er läßt den in Todesgefahr Schwebenden nieſen (S. 105; Livre des lumières, 78; Cabinet des fées, XVII, 197; Tauſendundein Tag, [Prenzlau] IV, 263).

Nach dieſer Erzählung iſt, wie bisjetzt nicht bemerkt, die zweite Novelle in Cent nouvelles nouvelles gearbeitet. „Ein ſchönes Mädchen bekommt an einem obſcönen Orte die Krankheit, welche broches (Hämorrhoidalknoten?) genannt wird. Niemand kann ſie heilen; da übernimmt es ein einäugiger Franciscaner; ſie wird hingelegt, ihr Hinterer enthüllt (man vgl. dazu Johann's von Capua Ueberſetzung, deſſen ähnliche Beſchreibung dieſer Scene

wol auf Ludwig's Darstellung von Einfluß war). Der Mönch legt ein ätzendes Pulver in ein Rohr, um es an die kranke Stelle zu bringen, betrachtet aber diese selbst sehr aufmerksam und kann sich an ihrem Anblick nicht sättigen. Dieses Gebahren kommt der armen Kranken so lächerlich vor, daß sie in ein lautes Gelächter ausbricht (diese Wendung vielleicht durch Einfluß der beliebten Lachcuren, vgl. §. 212); aber dieses Gelächter verwandelt sich in ein sonnet, dont le vent ihm das ätzende Pulver in sein einziges gesundes Auge treibt, sodaß er auch dieses verliert." — Nachgeahmt ist diese Fassung bei Malespini, Ducento nov., n. 37, vergleiche Roux de Lincy zu Cent nouvelles nouvelles. II, 345.

Alle vier Erzählungen der arabischen Bearbeitung sind aus dem Anvár-i-Suhaili in Tausendundein Tag aufgenommen (deutsche Uebersetzung [Prenzlau] IV, 261—273); vgl. auch Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 34. 41.

§. 52. Der Hitopadesa hat, wie schon bemerkt (§. 50), nur eine der drei Erzählungen des sanskritischen Pantschatantra. Die andern beiden sind durch zwei davon verschiedene ersetzt. Doch sind alle drei auch hier, obgleich mit weniger Geschick, wie im Pantschatantra, zu einer verbunden. Wir können daraus schließen, daß schon zu der Zeit, wo der Hitopadesa abgefaßt wurde, das Pantschatantra in der Vulgata nur drei Erzählungen enthielt, die vierte also schon ausgelassen war.

An die Stelle der ersten ist die Geschichte von Kandarpaketu, Sohn des Königs von Sinhaladvipa, getreten (Max Müller's Uebersetzung S. 86, Galanos S. 92). Es erinnert dies sogleich an die vielen Erzählungen, in denen Sinhala, Ceylon, der früh hochgeehrte und spätere Hauptsitz des Buddhismus, die wichtigste Rolle spielte. Wir dürfen schon danach unbedenklich vermuthen, daß diese Erzählung unmittelbar oder mittelbar auf buddhistischen Quellen beruht.

„Der Prinz hat von einem Mädchen gehört, die aus dem Meere emportauche, unter einem Wunderbaume ruhend auf reich-

geſchmücktem Lager, die Cither ſpielend. Er fährt hin; von ihrer Schönheit hingeriſſen, läßt er ſich auf den wunderbaren Baum hinab (Galanos) und verſinkt mit dieſem auf den Grund des Meeres; dort kommt er in eine goldene Stadt und findet die Schöne — Ratnamandſchari mit Namen —, in einem goldenen Hauſe, bedient von Vidyâdhari's. Sie ſagt ihm, «ſie habe nur dem angehören wollen, der ſelbſt in ihre goldene Stadt komme». Sie verbinden ſich; jedoch macht ſie eine Bedingung, «daß nämlich der Prinz nie das Bild der Suvarnarekha berühre». Er kann jedoch ſeine Neugierde nicht überwinden; er berührt das Bild und erhält von ihm einen Stoß mit dem Fuße, durch welchen er aufs Land geſchleudert wird. Voll Schmerz über das verlorene Glück durchſtreift er nun die Welt."

Dieſe Erzählung beruht einerſeits auf dem Zauber des Meergeheimniſſes, der dieſes mit lieblichen Jungfrauen bevölkert, und andererſeits auf den Folgen unzeitiger Neugier, durch die ein gewonnenes Glück verſcherzt wird. Beide Gefühle ſind, wenn auch nicht allgemein menſchlich, doch in einem überaus weiten Kreiſe verbreitet, und man muß daher Bedenken tragen, die Gebilde, durch welche ſie ſich objectiviren, wenn nicht die einzelnen Züge überaus ähnlich ſind, in hiſtoriſchen Zuſammenhang miteinander zu bringen.

Im Indiſchen ſchließt ſich unſer Märchen zunächſt vollſtändig an einen Haupttheil des jedoch weiter entwickelten Märchens von Saktideva in Somadeva's Märchenſammlung (in Brockhaus' Ueberſetzung S. 149 fg.). Auch hier iſt die Ehe vom Gelangen in die goldene Stadt, den Sitz der Vidyâdhara, abhängig. Dahin kommt der Held deſſelben, um die Kanakarekha (Synonym von Suvarnarekhâ, „Goldzeichnung", im Hitopadeſa) zu gewinnen. Wie im Hitopadeſa mit der Ratnamandſchari, ſo vermählt er ſich hier mit der Tſchandraprabhâ. Dieſe verbietet ihm, eine Terraſſe zu beſteigen; er kann aber ſeine Neugier nicht überwinden; ſo geräth er in drei Gemächer, in denen die Vidyâdharakörper dreier Mädchen ruhen, die infolge eines Fluches eine Zeit lang in menſchlichen Körpern auf der Erde leben müſſen. Seine Neugierde wird

wesentlich ebenso wie im Hitopadeśa bestraft; als er von der Terrasse zurückkehrt, schleudert ihn ein Roß in einen See und er befindet sich augenblicklich in seiner prosaischen Heimat. Von hier an nimmt das Märchen einen neuen Ansatz, welcher sich, im Vergleich mit der Form im Hitopadeśa und den drei andern sogleich zu erwähnenden, als Zusatz zu erkennen gibt. Die Verwandtschaft mit Dornröschen, Blaubart und ähnlichen wird niemand entgehen, vgl. Cavallius, Schwedische Volkssagen und Märchen, Nr. VIII und Nr. IX (insbesondere S. 199 in Oberleitner's Uebersetzung), und die dazu gegebenen Nachweisungen.

Ferner schließt sich an unser Märchen das achte der Vetâlapancavinçati, aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt von Höfer, Indische Gedichte in deutschen Nachbildungen, II, 217—220, aus der Brajbearbeitung ins Englische von Kalee Krishen Behadur in Bytal Pachisi, S. 265, und aus der tamulischen von Babington, Miscellaneous translations, 51. Die drei Bearbeitungen differiren im einzelnen, sind aber im ganzen identisch.

„Der Günstling eines Königs macht in dessen Auftrage eine Reise; am Ufer des Meeres sieht er ein schönes Mädchen; er spricht es um Liebe an; sie befiehlt ihm, sich erst zu baden; kaum ist er aber im Teiche, so befindet er sich wieder in seiner Heimat. Er erzählt dem Könige, was ihm begegnet. Dieser reist nun mit ihm hin und verschafft ihm die Geliebte. Der Zug der Neugierde fehlt zwar, aber die tamulische Bearbeitung — welche überhaupt auf einer ältern Recension der Vetâlapancavinçati zu beruhen scheint als der jetzige sanskritische Text und die Brajbearbeitung — hat zwei Züge, welche die Verwandtschaft mit unserm Märchen bekunden; erstens nämlich erhält der Günstling den Auftrag, die Tochter des Königs von Ceylon zu holen, wodurch das Märchen, gerade wie im Hitopadeśa, in Verbindung mit Ceylon tritt; zweitens scheitert das Schiff, auf welchem der Günstling ist; er wird von einem Fische verschlungen, öffnet aber dessen Leib und rettet sich aus ihm an das Ufer. Dieser Zug bildet bei Somadeva auch einen Theil der Geschichte des Saktideva (in Brockhaus' Uebersetzung S. 140), sodaß man sieht, daß alle drei Fassungen zu-

ſammengehören. Von der Vetâlapancavinçati aber iſt es nachgewieſen, daß ihre letzt-erreichbare Recenſion eine buddhiſtiſche war; wir haben alſo wol unzweifelhaft auch hier ein urſprünglich buddhiſtiſches Märchen vor uns. — Ebenfalls zu unſerm Märchen gehört die 11. Erzählung der Vetâlapancavinçati, in der engliſchen Ueberſetzung der Brajbearbeitung S. 76, der tamuliſchen S. 60. „Ein König wälzt die ganze Laſt der Regierung auf ſeinen erſten Miniſter. Dieſer macht eine Pilgerfahrt, ſieht ein bildſchönes Mädchen auf einem Baume, welcher mitſammt derſelben ins Meer verſinkt. Der König, dem er es meldet, geht hin und ſtürzt ſich auch in die See; da kommt er in des Mädchens Schloß und verheirathet ſich mit ihr; allein infolge eines Fluchs hat ſich ihrer ein böſer Geiſt bemächtigt. Dieſen tödtet der König und gelangt dann mit ihr — welche die Tochter eines Gandharva iſt — in ſein Reich.“ In der tamuliſchen Bearbeitung iſt hier ein älterer und kindlicherer Zug im Märchen. Der König hat ein bezaubertes Schwert. Der Rieſe verſchlingt die Prinzeſſin. Der König ſchneidet ihm aber den Leib auf und nimmt die Prinzeſſin wieder heraus.

Endlich gehört hierher ein Märchen des Sindabadkreiſes; auch in Bezug auf dieſen iſt es nicht unwahrſcheinlich, daß ſein indiſches Original urſprünglich buddhiſtiſch war (vgl. meinen angeführten Aufſatz im Bulletin der St.-Petersburger Akademie). Doch findet ſich dieſes Märchen nur in den Sieben Vezieren bei Scott, Tales etc., S. 117, und in Tauſendundeine Nacht (Breslau), XV, 194; es iſt daher zweifelhaft, ob es aus dem Original des Sindabad dahin gelangt oder aus einer andern Quelle entlehnt iſt. Es hat hier einen beſondern Eingang erhalten. „Ein junger Mann wird der Diener von zehn traurigen Greiſen; einer nach dem andern ſtirbt; der letzte theilt ihm trotz alles Bittens den Grund der Trauer nicht mit, verbietet ihm aber, eine gewiſſe Thür zu öffnen. Nach deſſen Tode kann er ſeine Neugier nicht bemeiſtern; er kommt durch einen langen Gang und befindet ſich am Ufer des Meeres; ein ſchwarzer Adler ergreift und bringt ihn zu einer Inſel — dieſer Zug ſtimmt ganz genau mit Somadeva,

wo Saktivega ebenfalls von Rieſengeiern [1]) zu der goldenen Stadt getragen wird —. Hier wird er Gemahl der Königin; doch wird ihm verboten, eine Thür zu öffnen; allein ſeine Neugier wird nach ſieben Monaten zu übermächtig; er öffnet die Thür, da führt ihn der Vogel wieder zurück und er verbringt ſeine übrige Lebenszeit in Trauer."

Daran ſchließt ſich Tauſendundeine Nacht „die Geſchichte des dritten Kalender" (Weil's Ueberſetzung, I, 226) und die trefflichſte, wahrſcheinlich viel ältere perſiſche Bearbeitung von Nizami († 1180), „der Korb" (vgl. von Hammer, Geſchichte der ſchönen Redekünſte Perſiens, S. 115); nach von Hammer's Vermuthung aus einer türkiſchen Bearbeitung mitgetheilt von Caylus in Tauſendundein Tag, (Prenzlau) IX, 572—591; ſ. auch Tauſendundeine Nacht, (Breslau) XIII, 37—48; vgl. von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. III, S. LXII; Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, S. 408. 417; ferner vgl. man The adventures of Hatim Tai translated by Duncan Forbes, S. 29—30, wo das Märchen weſentlich wie in den Sieben Vezieren.

Wie als Strafe der Neugier wunderbarer Segen aufhört, lehren eine Menge Märchen, tragiſche ſowol als komiſche: vgl. z. B. Pentamerone, XIX, XLIV; Tauſendundein Tag (Prenzlau) VIII, 208; über Verbot, Thüren zu öffnen, vgl. Grimm, KM., III, 8. 76. 324. Dunlop hat a. a. O., 417, an das Märchen „der Korb" Gedanken geknüpft, welche die tiefere Bedeutung deſſelben ausdrücken ſollen. Es läßt ſich vieles bei faſt jedem Märchen denken; denn ſie berühren viele Saiten des menſchlichen Lebens und mit jeder neuen Bearbeitung wird nicht ſelten ein neuer Ton hineingetragen. Allein die Form, die es im Hitopadeſa hat, ſcheint zunächſt nur die Macht und das Geheimnißvolle der Liebe, deſſen Schleier man nicht lüften ſoll, zur An-

[1]) Somadeva, XXVI, 27: „Geier, die ſich wie alte Bekannte mit den Wellen begrüßten, deren Wogen durch den Wind ihrer Flügel geſchüttelt wurden" (mit ihren Flügeln ſchüttelten ſie die Wellen, die das Meer, wie Hände, herausſtreckte).

ſchauung zu bringen, wie denn auch die Namen Kandarpaketu, „Fahne der Liebe", Kandarpakeli, „Spiel der Liebe", dahin deuten. In dieſen Kreis gehört auch das indiſche Märchen von der Tochter des Holzhauers (§. 92), welches dem von Amor und Pſyche ſo verwandt iſt; Pentamerone, XLIV; Grimm, KM., 88, vgl. III, 152 u. a.

Man vergleiche noch Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 136; Keller, Romans, CXLVII; Dyocletianus, Einleitung, 47.

§. 53. Die dritte Erzählung im Hitopadeſa (Max Müller's Ueberſetzung S. 89) berichtet von einem Kaufmanne, der, mit einer Menge Juwelen verſehen, im Hauſe einer Kupplerin übernachtete. An deren Thür ſtand das hölzerne Bild eines Vetâla mit einem herrlichen Edelſtein am Kopfe; dieſen will der Kaufmann ſtehlen; da umfaßt ihn der Vetâla und läßt ihn nicht los, bis er auf Befehl der Kupplerin alle ſeine Edelſteine ausgeliefert hat. Es ſcheint faſt, als ob dieſer Vetâla mit dem Edelſteine als Köder und Mittel, ſich Edelſteine zu verſchaffen, anzuſehen iſt; ähnlich wie in der im Nachtrag VIII zum erſten Buche mitgetheilten elften Erzählung ein Vogel dazu dient, Beſitzer von Edelſteinen zu verrathen (vgl. §. 104. 105). Wie Silv. de Sacy in den Notices et Extraits, X, 1, p. 242, bemerkt, iſt dieſe Erzählung in der perſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa detaillirter ausgeführt. Wenn er hinzufügt, daß der Kaufmann, welcher im Sanskrit nicht genannt wird, hier ساده كنوار heiße, von denen ساده simple, niais, und كنوار voleur bedeutet, ſo mache ich darauf aufmerkſam, daß ساده hier das ſanskritiſche sâdhu zu ſein ſcheint, womit der Kaufmann in der Laſſen'ſchen Ausgabe S. 63, 7 und 65, 12 bezeichnet iſt; es heißt eigentlich „gut", iſt aber hier ironiſch gebraucht; an der letztern Stelle hat es auch Galanos in ſeiner Ueberſetzung als Nomen proprium wiedergegeben durch Σαδδοῦς. Neben sâdhu wird der Kaufmann bei Laſſen S. 65, 12 zugleich lubdha, „begierig", „diebiſch" (in einer Handſchrift ratnalubdha, „nach dem Edelſtein begierig") genannt; dies iſt im Perſiſchen durch كنوار wiedergegeben.

§. 54. Damanaka, obgleich anerkennend, daß er selbst sein Schicksal verschuldet, erklärt, daß er Kraft in sich fühle, den Löwen und den Stier miteinander zu verfeinden. Nach diesem Stadium gehen die sanskritischen Texte sowol in Bezug auf den Rahmen als die eingewebten Erzählungen auseinander. Bei Kosegarten gibt Damanaka sogleich an, daß er sich durch Lug und Trug helfen werde, und erzählt die fünfte Geschichte: „der Weber als Vishnu". In Galanos' griechischer Uebersetzung und der berliner Handschrift geht noch eine andere Ausführung vorher, bei beiden in Uebereinstimmung mit der arabischen Bearbeitung, sodaß wir sehen, daß sie der ältern Recension angehört und in dem verkürzten Rahmen, welchen der Kosegarten'sche Text gibt, ausgelassen ist. — Am stärksten stimmt Galanos' Uebersetzung mit Kalilah und Dimnah. Sie hat S. 57, 5—7, eine Strophe, welche sowol bei Kosegarten als in der berliner und den hamburger Handschriften fehlt, aber in dem Kalilah und Dimnah (Wolff 36, 14) erscheint. — Alsdann sagt Damanaka — in der berliner Handschrift, bei Galanos und in der arabischen Bearbeitung im allgemeinen übereinstimmend, im einzelnen jedoch auseinander gehend —, daß die Verbindung des Löwen mit dem Stiere für jenen selbst ein Nachtheil sei. Dieses Stadium ist auch — jedoch sehr kurz — in Somadeva's Auszug angedeutet. Dagegen fehlt jede Spur desselben im südlichen (Dubois') Pantschatantra und im Hitopadesa. Wir dürfen daraus schließen, daß die Recension, welche diesen Satz ausließ, auf jeden Fall auch schon verhältnißmäßig alt ist. In diesem Stadium werden die Fehler der Könige auseinandergesetzt, wozu man den Kâmandakîya Nitisâra, IV, Mârkaṇḍeya-Purâṇa, XXVII, 5. 13, und Siṇhâsana-dvâtriṇçat, in der bengalischen Uebersetzung, XIII (= Vikramacarita, XIV) vergleiche.

In der alten griechischen Uebersetzung des Kalilah und Dimnah (athener Abdruck, 15. 16; Possinus, 570) ist alles zwischen der letzten Erzählung und der alsdann in ihr folgenden (s. §. 58) aufs stärkste verkürzt, fast ausgelassen, schwerlich auf Autorität irgendeiner arabischen Recension, sondern aus Willkür des Ueber-

ſetzers, dem der Rahmen langweilig und nur die eingewebten Erzählungen von Intereſſe ſcheinen mochten.

§. 55. Es folgen dann im ſanskritiſchen Text vier Erzählungen, welche aber bei Koſegarten, in den hamburger und Wilſon'ſchen Handſchriften [1]) (Transactions of R. As. Soc., I, 162) in anderer Ordnung erſcheinen, als in der berliner Handſchrift und bei Galanos. Dort kommt nämlich jetzt, wie in meiner Ueberſetzung, die fünfte: „Weber als Viſhnu", dann die ſechste: „Krähe und Schlange", die ſiebente: „Kranich und Krebs", und die achte: „Löwe und Haſe". Hier dagegen folgen jetzt ſogleich die ſechste, ſiebente, achte, und dahinter erſt die fünfte. Schon aus dieſer Unſicherheit der Stellung können wir vermuthen, daß die fünfte: „der Weber als Viſhnu" nicht der urſprünglichen Recenſion angehört; ſie war erſt ſpäter hinzugefügt in einer Recenſion vor den dreien, deren zwei erſte ineinander verſchlungen ſind und gewiſſermaßen nur eine bilden, in der andern dahinter. Dieſe Vermuthung erhält ihre Beſtätigung durch den vollſtändigen Mangel derſelben in dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, in Somadeva's Auszug und in der arabiſchen Bearbeitung; die beiden erſten machen es wahrſcheinlich, daß ſie noch im 12. Jahrhundert (Somadeva's Zeit) fehlte. Dagegen glaube ich, daß ſie, obgleich ſie auch im Hitopadeſa fehlt, dennoch ſchon in der Recenſion des Pantſchatantra ſtand, welche dieſem zu Grunde lag. Denn wie oben bei der zweiten (§. 42) und eben bei den beiden eingeſchachtelten der vierten (§. 52. 53), iſt im Hitopadeſa auch hier eine andere an ihre Stelle getreten und zwar ebenfalls eine aus dem Kreiſe der Liebesintriguen entlehnte. Ob die Stelle der fünften urſprünglich vor der ſechsten oder hinter der achten war, iſt ein zu unweſentlicher Punkt, als daß ich mit der Diseuſſion deſſelben Papier verſchwenden möchte, zumal da eine vollſtändige Sicherheit darüber nicht erreichbar iſt. Manche Umſtände beſtim-

[1]) Ich mache darauf beſonders aufmerkſam, weil die Wilſon'ſchen Handſchriften, ſoweit ſich aus Wilſon's Analyſe erkennen läßt, ſonſt faſt immer mit der berliner Handſchrift ſtimmen.

men mich, die Stellung vor der sechsten für jünger zu halten, und zu vermuthen, daß sie erst durch Auslassung des oben (§. 54) besprochenen Rahmentheils herbeigeführt ward.

§. 56. Die fünfte Erzählung meiner Uebersetzung ist wol die schönste im ganzen Pantschatantra. Sie ist mit einem Humor und einer Gemüthlichkeit erzählt, welche in diesen oft so abbreviirten Darstellungen, daß sie bisweilen nur zur Erinnerung für mündliche Erzählung abgefaßt scheinen, uns nur selten begegnen. Sie übertrifft alle Nachahmungen, die ich kenne. Die Darstellung in der berliner Handschrift ist noch ausgeführter als die in den hamburger, welche Kosegarten wiedergibt. Mit jener stimmt Galanos.

Auch dieses Märchen dürfen wir unbedenklich als aus buddhistischen Quellen geflossen ansehen. In der fünften Erzählung der (sanskritischen Recension) der Vetâlapancavinçati erscheinen die kunstreichen oder wunderbaren Gegenstände, deren Ruhm später alle Märchen und alle Welt erfüllt, soviel wir bisjetzt zu erkennen vermögen, zuerst. Die älteste-erreichbare Redaction dieser Erzählungen habe ich aber als buddhistisch nachgewiesen. [1]) Ihr Abbild ist uns — wenn auch getrübt — im mongolischen Ssiddikür bewahrt. Hier „verfertigt" — abweichend von den uns bekannten sanskritischen Recensionen — „der Schreiner einen hölzernen Garudin, welcher, von innen nach oben bewegt, sich in die Höhe erhob, nach unten bewegt, zur Erde herabstieg, seitwärts bewegt, gerade dahinflog". Mit Hülfe dieses Garudin, der augenscheinlich der Garuda unserer Erzählung ist, entführt der eine dieser Gesellen seine, ihm von Chan geraubte frühere Frau (Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 257 fg., insbesondere 260). Ueber den übrigen Theil dieses Märchens werde ich bei Behandlung der Vetâlapancavinçati sprechen. Hier will ich nur noch bemerken, daß gerade bei den Buddhisten das Fahren durch die Luft eine Hauptrolle spielt und so oft wiederkehrt, daß es unnöthig ist, besondere Stellen dafür anzuführen. So in dem

[1]) Im Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, 1857, 4/16. September = Mél. asiat., III, 170 fg.

ſchönen Märchen im Dſanglun, S. 337 der Ueberſetzung, Fliegen auf wirklichen Vögeln; ein Zauberpferd in der Rasavâhinî (Spiegel, Anecd. Pâlica, Ueberſetzung S. 59, vgl. auch Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 147), Fliegen eines Bettes, unter welchem ſich ein Schüler verſteckt hat und mit fortgetragen wird (Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang, et du Chinois par Stan. Julien, I, 48; vgl. dazu den mit allem, was auf ſeinem Dach iſt, fliegenden Kuhſtall in Somadeva's Märchenſammlung, Ueberſetzung S. 104—106); Mantelfahrt (Dſanglun, 116; Schiefner, Tibet. Lebensbeſchreibung des Śâkyamuni, in Mém. de l'acad. de St.-Pétersbourg par divers savans, VI [1851], S. 275; vgl. über Mantelfahrten Liebrecht zu Dunlop, 127; Grimm, KM., Nr. 122, III, 201 fg.); ſtatt des Mantels ein Antilopenfell (Journ. asiat., 1856, S. 14. 18). Jeder Tſchakravartin hat nach buddhiſtiſchem Glauben einen Elefanten und ein Pferd, auf welchen er durch die Luft reiten kann (Lalitavistâra, ed. Calc., III, 17; Spence Hardy, Manual of Buddhism, 127). Wie überhaupt die buddhiſtiſchen Märchen ſpäter auf Vikramâditya übertragen ſind (vielleicht iſt infolge davon bei Gâlanos und in der berliner Handſchrift unſer Märchen wenigſtens in eine entfernte Beziehung zu Vikramaſena geſetzt), ſo ſchenkt ihm in der achten Erzählung der Hindiüberſetzung der Siṇhâsana-dvâtriṇçat ein Tiſchler (vgl. oben aus Ssiddi-kür) ein wunderbares hölzernes Pferd, auf welchem man reiten kann, wohin man begehrt (Garcin de Taſſy, Histoire de la litérature Hindoui et Hindoustani, II, 300). Auch die magiſchen Sandalen yogapâduka, die Ahnherren unſerer Siebenmeilenſtiefeln, durch deren Hülfe ſich Vikramâditya jeden Augenblick in der Siṇhâsana-dvâtriṇçat begibt, wohin er will, ſind ſicher buddhiſtiſch; ſie (ſowie die bedeutendſten übrigen Wunderdinge, worüber ſpäter zu Vetâlapancaviṇçati, 5) erſcheinen auch in dem Märchen von Putraka, dem Stifter von Pâtaliputra, dem Hauptſitze des Buddhismus, welches ſeinem ganzen Charakter nach ebenfalls urſprünglich buddhiſtiſch iſt (Somadeva, Ueberſetzung S. 8). Wie in unſerm Märchen auf einem hölzernen, ſo fliegt

in dem §. 51 erwähnten Lohadschangha auf einem wirklichen Garuda (ebend. S. 52).

Aus dem verglichenen Märchen, wie es der mongolischen Bearbeitung der Vetâlapancâvinçati zu Grunde lag, ist nur die Verfertigung des hölzernen Garuda in die Darstellung des Pantschatantra übergegangen. Nahe lag nun der Gedanke, den auf dem Garuda Reitenden überhaupt als Gott Vishnu — dessen Vehikel der Garuda ist — hervortreten zu lassen, gerade wie auch Lohadschangha im Somadeva für Vishnu gilt (vgl. Somadeva, Text XII, 152. 154. 155. 158, Uebersetzung 52). Dies führt dann die leichte Gewinnung der Prinzessin, den Uebermuth des Schwiegervaters und zuletzt die humoristische Lösung des schön geschürzten Knotens herbei.

Unser Märchen ist wie durch den Buddhismus zu den mongolischen Völkern, so durch die Berührung der Islambekenner mit Indien auch zu diesen gedrungen. Vgl. Bahar-Danush, II, 288 „hölzerner Vogel"; III, 68 „fliegender Thron". Fast ganz stimmt Malek-u-Schirin in Tausendundein Tag (Cabinet des fées, XV, 37; deutsche Uebersetzung [Prenzlau] III, 33 fg.). Der Held ist auch hier ein Weber; er erhält einen fliegenden Kasten und gewinnt die Tochter des Königs, indem er sich für Mohammed ausgibt. Auch hier glaubt der Schwiegervater den Betrug und geräth infolge davon in Krieg. Aber die humoristisch-gemüthliche Lösung hat der ernstere Islam nicht gewagt herüberzunehmen. Der Weber benutzt sein Luftgestell, Steine auf den Feind zu schleudern und deren König zu verwunden, sodaß der Feind auf eine zwar sehr unwahrscheinliche, aber rein menschliche Weise vernichtet wird; weiter wagt sich der islamitische Bearbeiter nicht; die indische Gemüthlichkeit wäre hier zur Blasphemie geworden. Während der Held seinen Ruhm und seine Ehre als Pseudo-Mohammed genießt, verbrennt sein Luftgestell und er ist wieder im Elend.

Daran lehnt sich in „Simustapha und Ilsetilsone", in Tausendundein Tag, V, 296 fg. (Prenzlau), insbesondere VI, 52. Um die Legitimität zu wahren, und auch einen befriedigendern

Schluß anzubahnen, ist hier der vorgebliche Koch ein verkleideter Prinz.

Eine abweichende Darstellung, welche sich theilweise enger an das indische Original schließt, gewährt Tausendundeine Nacht, mitgetheilt in Scott, Tales, Anecdotes etc., 1—37. Hier erhält ein Arbeiter einen fliegenden Stuhl, durch dessen Hülfe er des Sultans Schwiegersohn wird, indem er sich für den Todesengel Izrail ausgibt. Während er bei der Prinzessin ist, verbrennt der Koch zufällig den Stuhl. Der Arbeiter ist sehr betrübt; da erscheint ihm der Geist, welcher in dem Stuhle gehaust hatte, will ihn erst vernichten, faßt aber dann Mitleid und gibt ihm eine Tarnkappe und einen Ring, auf dessen Druck er zu seinem Beistande herbeieilen werde. Nun gewährt er seinem Schwiegervater mehrere Wünsche, vernichtet dessen Feind und wird statt seiner — indem dieser abdankt — Sultan.

Hierher gehört auch „Zauberpferd", Tausendundeine Nacht, II, 1 in Weil's Uebersetzung; in der breslauer XIII, 364. Außerdem eine Menge einzelner Züge.

Durch Vermittelung des westlichen Asiens drang dies Märchen auch nach Europa. Es gehört dahin zunächst — denn dies scheint die ältere Form — Morlini, Nov., 69. Hier will ein Patricier unter Christus Gestalt eine Dame verführen, aber — um die Blasphemie abzuwenden — gelingt der Betrug nicht, indem ein anderer, der es erfährt, sich für den heiligen Petrus ausgibt und ihn hindert. Eine andere, wie alles bei Boccaccio, vortreffliche Fassung hat Decamerone, IV, 2. Hier ist, ähnlich wie in der letzten Fassung in Tausendundeine Nacht, ein Engel, Gabriel, an Vishnu's Stelle getreten. Die Verführung gelingt ihm zwar, aber er wird später empfindlich dafür gestraft. Hierher gehört auch das russische Märchen von dem berühmten und ausgezeichneten Prinzen Malandrach Ibrahimowitsch und der schönen Prinzeß Salikalla (Dietrich, Nr. 11; Vogl, S. 99—117); doch sind die speciellen Züge fast sämmtlich verwischt, sodaß man die historische Verbindung auch bezweifeln kann.

Der Zug, daß der Feind durch die betrügerisch angenommene

göttliche Gestalt abgewehrt wird, ist in die occidentalischen Bearbeitungen der „Sieben weise Meister" übergegangen, nämlich in „Rom gerettet". Nach der Calumnia novercalis (Antwerpen 1496), F., VI, b., vertheidigen die sieben Weisen die Stadt, indem sie auf einem Thurm erscheinen in der Kleidung von Göttern und Göttinnen mit den Waffen und Abzeichen derselben (vgl. Historia Septem Sap., s. l. et a., Bl. 37; deutsche Uebersetzung [Augsburg 1473], Bl. 36; 1478, Bl. 34; holländische F., 8; Keller, Li Romans, 2346, insbesondere 2400 fg.; Dyocletian, 4782; deutsche Gesta Romanorum, XXII, bei Gräße, Uebersetzung, II, 216, vgl. auch Keller, Li Romans, CCXX, Dyocletian, Einleitung, 61).

Auch das hölzerne Pferd in europäischen Conceptionen (vgl. von der Hagen, Gesammtabenteuer, Th. I, S. CXXXVI), insbesondere das von Merlin gefertigte des Peter in einer bisjetzt nur aus dem Don Quixote (parte II, cap. 40) bekannten Fassung der Magelone ist daher entsprossen. Vgl. noch Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 36, n.; Wilson, Transactions of the R. As. Soc., I, 163.

§. 57. Im Hitopadesa wird als Beleg dafür, „daß man nur den Kopf nicht verlieren dürfe", eine andere Liebesintrigue erzählt, nämlich die berühmte von der Frau, die zwei Liebhaber einen vor dem andern und beide vor dem Manne rettet (Max Müller's Uebersetzung, S. 90). Im Hitopadesa „sind Vater und Sohn die Liebhaber; die Frau hat den Sohn bei sich; da kommt der Vater; rasch versteckt sie jenen auf dem Kornboden. Während nun der Vater bei ihr ist, kommt ihr Mann; da sagt sie zu jenem: «nimm diesen Knüttel und gehe zornig zu der Thür heraus!» Dies geschieht; der Mann fragt nach dem Grunde; da sagt sie: «jener Mann sei auf seinen Sohn wüthend, dieser habe sich in das Haus geflüchtet und sie habe ihn versteckt; er habe ihn nicht finden können und sei darum zornig weggegangen». Darauf holt sie den Sohn".

Diese Erzählung erscheint in wenig abweichender Fassung auch in der Çukasaptati, 26. „Ratnavatî, die Frau eines Krie-

gers Kshomarakſha, hat ein Liebesverhältniß mit Vallabha und deſſen Sohne, ohne daß dieſe beiden etwas von ihrer Nebenbuhlerſchaft wiſſen. Einſt kommen beide zu ihr und plötzlich auch ihr Mann. Als die Frau dieſen ſieht, jagt ſie den Vater zankend weg und, als ihr Mann fragt, was das bedeute, antwortet ſie: «dieſer hier iſt der Sohn von jenem; er hat ſich in unſer Haus geflüchtet, und wer in das Haus eines Kſchatrija flüchtet, darf nicht ausgeliefert werden; daher habe ich ihn nicht ausgeliefert».“ Die Faſſung iſt hier noch nicht ſo in ſich zuſammenhängend, wie im Hitopadeſa; ſchon daher läßt ſich vermuthen, daß letztere ſpäter iſt. Es fehlt ihr außerdem insbeſondere ein Zug — nämlich die Einhändigung des Knüttels —, welcher uns weſentlich identiſch, nur mit Schwert ſtatt Stock, in einer andern Faſſung begegnet. Es erſcheint nämlich dieſe Erzählung auch in dem perſiſchen Tûtînâmeh von Nachſhebi, hier aber in der achten Nacht, in welcher H. Brockhaus eine kurze Darſtellung der Sieben weiſen Meiſter entdeckt hat, und ebenſo findet ſie ſich auch in den meiſten zu dieſem, dem Sindabadkreiſe, gehörigen Schriften. Von dieſen iſt es aber höchſt wahrſcheinlich, daß ſie auf einem ſanskritiſchen Original, Siddhapati, beruhen (vgl. den mehrfach angeführten Aufſatz im Bulletin der St.-Petersburger Akademie = Mél. asiat., III, 188 fg. und §. 8. 9, und weiterhin mehrfach). Iſt dieſe Vermuthung richtig, ſo iſt es wahrſcheinlicher, daß dieſe Erzählung in den Hitopadeſa aus letzterm unmittelbar oder mittelbar gelangt ſei, als aus der Çukasaptati.

In Nachſhebi's Tûtînâmeh iſt ſie die erſte Erzählung ſeiner Darſtellung der Sieben weiſen Meiſter (achte Nacht) und lautet in Brockhaus' Ueberſetzung (Nachſhebi, Sieben weiſe Meiſter, perſiſch und deutſch, von H. Brockhaus, Leipzig 1845) folgendermaßen:

„Eine Frau hat ein Liebesverhältniß mit einem Färber; er ſchickt ihr ſeinen Lehrling, um ſie zu ſich einzuladen. Der Frau gefällt dieſer und ſie behält ihn; als er zu lang ausbleibt, kommt der Färber ſelbſt; wie ſie dieſen erblickt, verſteckt ſie den Knaben. Der Färber ſagt ihr: «ich habe dich eingeladen und noch haſt du

nicht einmal einen Strumpf angezogen». Sie antwortet: «dazu hätte er ein Weib ſchicken müſſen, nicht einen unverſtändigen Knaben; dieſen habe ſie vergebens gebeten, ins Haus zu kommen, er ſei gleich wieder weggegangen». Während beide ſo zanken, kommt der Ehemann. Der Färber geräth in Angſt. Da ſagt ſie ihm: «zieh' dein Schwert und ſtürze ſchimpfend aus dem Hauſe!» So entgeht er. Dem Manne ſagt ſie: «es ſei ein wüthender Menſch; ein Knabe habe ſich vor ihm zu ihr geflüchtet; kaum habe ſie dieſen verſteckt gehabt, ſo ſei jener wüthend hereingeſtürzt». Der Mann küßt den Knaben auf die Stirn und bezeugt ihm ſeine Freude, daß er der Gefahr glücklich entgangen iſt."

Wie hier, tritt auch im übrigen Sindabadkreiſe ſtatt Vater und Sohn — wol um das blutſchänderiſche Verhältniß zu vermeiden — Herr und Knecht ein. Es wird demnach dieſe Veränderung wol auf islamitiſchem Boden überhaupt — im Gegenſatz zu dem indiſchen Original des Sindabadkreiſes — vorgegangen ſein. Die Verwandlung des Herrn in einen Färber dagegen iſt wol Nachſhebi's eigenes Werk, vielleicht durch Einfluß der erſten Erzählung im Kalilah und Dimnah, Kap. 6 (§. 111). Denn daß letztere nicht aus dieſer hervorgegangen iſt, wird durch das chronologiſche Verhältniß faſt ſo gut als gewiß; weil nämlich die alte griechiſche Ueberſetzung von Symeon Seth, in der auch dieſes ſechste Kapitel erſcheint, faſt 300 Jahre älter iſt als Nachſhebi.

Im Syntipas, V (bei Sengelmann, Ueberſetzung, 90), iſt der Liebhaber ein königlicher Mann (im Hitopadeſa Ortsvorſteher), im ſogenannten Sandabar, XIV (bei Sengelmann S. 60) wird er nicht genauer bezeichnet, dagegen der Ehemann als ein Reiſiger, wie in der Çukasaptati, worin wir alſo wol die alte Form des Siddhapati erkennen dürfen. Im Sindibad-nâmah (Asiatic Journal, 1841, XXXVI, 5) iſt der Mann ſonderbarerweiſe ein Schneider, der Liebhaber aber ein Offizier; das letztere iſt er auch in den Sieben Vezieren (Scott, Tales, 77; Tauſendundeine Nacht, Breslau, XV, 6. Erzählung, S. 168). Den Ort der Begebenheit bezeichnet der Syntipas nicht; der Sandabar hat auffallenderweiſe das Land Sinear und auch für den Ehemann einen ſemiti-

ſchen Namen, ſodaß ſich hier, wie an noch einigen Stellen, der Verſuch einer freiern Aneignung kundgibt. Aehnlich hat jedoch auch der Sindibad-nâmah das Königreich Balkis und die Stadt Sepa (Seba oder Sheba), ſodaß in dieſer Beziehung die hebräiſche Ueberſetzung einem Vorgange in ihrer Quelle gefolgt zu haben ſcheint. Die Entwickelung iſt faſt ganz wie bei Nachſhebi. Der Liebhaber ſendet den Knecht, kommt dann ſelbſt und genießt — abweichend von Nachſhebi, aber in Uebereinſtimmung mit dem Hitopadeſa — ihre Umarmung. Dann kommt der Mann. Der Liebhaber muß das Schwert ziehen und der Mann freut ſich noch, daß die Frau dem Knaben das Leben gerettet.

Ferner ging dieſe Erzählung in Gesta Romanorum, deutſche Bearbeitung, VI (Gräße, Ueberſetzung, II, 150), über und zwar auffallenderweiſe faſt ganz in Nachſhebi's Geſtalt.

Aus irgendeiner andern orientaliſchen Quelle oder aus dem Gedächtniß führte ſie Peter Alfons — um das Ende des 11. Jahrhunderts — in Europa ein. Denn er bietet ſtarke Abweichungen dar. Es iſt nur Ein Liebhaber; die Mutter iſt Kupplerin. Der Mann kommt; auf den Rath der Mutter ergreift der Liebhaber ein Schwert und die Mutter macht dem Manne weis, „er ſei vor Mördern hierher geflohen". Der Mann freut ſich, daß ſeine Schwiegermutter ihn gerettet, und behält ihn noch ruhig bei ſich (Peter Alfons, Disciplina clericalis, c. XII). Danach das Fabliau bei Le Grand d'Auſſy, (1779) II, 296, (1829) IV, 189.

Dieſe Novelle hat in Europa viele Nachahmer gefunden und iſt unübertrefflich — im Anſchluß an den Syntipas — von Boccaccio, VII, 6, behandelt (vgl. dazu Dunlop, S. 241). Ueber die übrigen, bisher als dazu gehörig bemerkten vgl. Val. Schmidt zu Peter Alfons, XII; Le Grand d'Auſſy, a. a. O.; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 77. 100; Lancereau, franzöſiſche Ueberſetzung des Hitopadeſa, S. 229 fg.; Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, S. 241, und dazu Liebrecht, Anm. 317; Keller, Li Romans, CXL; Dyocletian, Einleitung, 46; von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. II, S. XXXII. — Ich bemerke, daß mir auch hierher zu gehören ſcheint Le clerc qui se cacha derrière un coffre;

auch da kommt erst der eine, dann der andere Liebhaber, zuletzt der Mann. Die Frau hat ihre Liebhaber versteckt. Der Ausgang ist aber scherzhaft verändert. Der Mann vermuthet nämlich, daß sie jemand bei sich habe, und sagt etwas, wodurch der eine Liebhaber sich und den andern verräth, Le Grand d'Aussy, (1779) II, 423, (1829) III, 265. Die beste Bearbeitung dieser Fassung scheint mir die in den Cent nouvelles nouvelles, 34; die Nachahmung hiervon s. bei Le Roux de Lincy, II, 336.

§. 58. Nach Erzählung der fünften (§. 56) meint Karataka, daß Damanaka nicht mächtig genug sei, seinen Plan auszuführen. Da zeigt er durch die sechste, „Krähe und Schlange", daß List besser als Macht sei. Diese Erzählung findet sich in allen Ausflüssen des sanskritischen Grundwerks, mit Ausnahme des Somadeva. Sie gehört also der ältest-erreichbaren Redaction an und ist von Somadeva aus irgendeinem nicht sicher zu errathenden Grunde ausgelassen; daß sein Exemplar des Pantschatantra sie hatte, wird sich §. 60 ergeben.

Was die Fassung derselben betrifft, so hat Galanos' Uebersetzung, die berliner Handschrift und der Hitopadesa (M. Müller's Uebersetzung S. 91) insbesondere einen Zug, der bei Kosegarten, in den hamburger Handschriften und im südlichen Pantschatantra (Dubois, 75) fehlt. Die männliche Krähe (bei Dubois „Rabe") will nämlich dort die Schlange umbringen und erst als das Weibchen sie darauf aufmerksam macht, daß sie dazu nicht stark genug sei, wendet sie sich an den Schakal um Rath. In der arabischen Bearbeitung (Wolff S. 40, Knatchbull S. 113) erscheint ein ähnlicher Zug, und zwar an noch besserer Stelle; nachdem nämlich die Krähen zum Schakal gegangen, sagt ihm das Männchen, es wolle der Schlange die Augen auskratzen. Dadurch wird die eingeschobene Erzählung, welche in der sanskritischen Bearbeitung schlecht motivirt ist, hier sehr gut eingeleitet. Die Form ist auf diese Weise in der arabischen Bearbeitung verbessert; aber ich zweifle, ob diese harmonischere Gestalt die ältere ist. Wer diese Fabel so vor sich sah, hat sie schwerlich so verstümmelt, wie sie im Verhältniß dazu in den sanskritischen Texten erscheint. Im Gegen-

theil wird wol die Form in dem Kosegarten'schen Text im allgemeinen die älteste sein, die der berliner Handschrift und der von Galanos benutzten Recension eine noch wenig gelungene Verbesserung; die in der arabischen eine entschieden gute. Uebrigens ist es darum nicht nothwendig, daß die arabische Fassung nicht schon in dem sanskritischen Grundwerk existirte. Wir werden einige — in der That jedoch seltene und zweifelhafte — Spuren finden, daß Varianten, welche älter sind als die Grundlage der arabischen Bearbeitung, sich in die neuen Texte hinübergerettet haben, was ja bei der Art, wie derartige Werke sich fortpflanzten, keineswegs unmöglich oder auch nur unwahrscheinlich ist. Mit der arabischen Recension bei Silv. de Sacy stimmt auch im wesentlichen die altgriechische Uebersetzung von Symeon Seth, athener Abdr. S. 16; Johann von Capua, c., 4, a.; deutsche Uebersetzung Ulm 1483, D., IV, b.; spanische XIII, 6; Firenzuola 38; Doni 57; Anvâri-Suhaili, S. 116; Livre des lumières, 91; Cabinet des fées, XVII, 220. Diese Fabel hat auch Baldo nachgeahmt (15. Fabel) und das Livre des merveilles, dessen Fassung Edélestand du Méril zu Baldo in den Poésies inédites, S. 236, Note, mittheilt. Aus der arabischen Bearbeitung ist sie auch in Tausendundeine Nacht, III, 916 (Weil), übergegangen, wo sie religiös gefärbt ist.

Der Kern dieser Fabel scheint, wie so häufig, zunächst buddhistisch; nur ist sie anders zu Ende geführt. Im Mahâvanso, S. 128, wird vom König von Ceylon, Elâra, erzählt, daß er an seinem Bette eine Glocke hatte, an deren Stricke jeder, der Gerechtigkeit suchte, zog; dies habe denn auch eine Krähe gethan, deren Junges eine Schlange auf einem Palmbaume gefressen habe. Der König habe der Schlange den Bauch aufschneiden und, als er die Krähe darin fand, sie an dem Baume aufhängen lassen. Man wird vielleicht fragen, warum ich nicht umgekehrt annehme, daß die Andeutung der Fabel im Mahâvanso auf dem Pantschatantra beruht? Dies geschieht, weil sich im Verlauf der Untersuchung immer mehr herausstellen wird, daß das Pantschatantra nachweisbar fast ganz aus buddhistischen Quellen geschöpft und

buddhiſtiſchen Urſprungs iſt (§. 225). Infolge dieſes allgemeinen Reſultats glaube ich annehmen zu dürfen, daß, wenn Partien des Pantſchatantra in buddhiſtiſchen Schriften erſcheinen, ſelbſt wenn dieſe jünger ſind als das Pantſchatautra (was übrigens in Bezug auf den Mahâvanſo fraglich iſt, ſ. Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1839, S. 972), ſie doch aus einer Quelle geſchöpft haben, welche wahrſcheinlich älter iſt als das Pantſchatantra. Der Mahâvanſo aber theilt hier ſicherlich keine ſpeciell ceyloneſiſche, ſondern eine buddhiſtiſche Sage mit, welche in Ceylon lokaliſirt iſt.

Dieſe Sage iſt auch nach Europa gelangt. Wenn ſie ſich wirklich in Rußland findet, wie von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. III, S. CLXIV, angibt, ſo ſpricht vieles dafür, daß ſie durch buddhiſtiſche Mongolen eingeführt iſt. Allein ich war trotz der ſorgfältigſten Nachſuchung und Umfrage bisjetzt nicht im Stande, das Citat, auf welches er ſich ſtützt, „Zeitſchrift Janus, 1811, St. 1," zu verificiren; ich wage daher um ſo weniger, mich auf ſeine Autorität zu verlaſſen, als er auf derſelben Seite in ſeiner Angabe über China nicht ſo genau iſt, als man in derartigen Angaben ſein muß. In China iſt nämlich nicht dieſe Sage bekannt, wie von der Hagen angibt, ſondern Du Halde, I, 282, berichtet nur, daß Yu (2217 v. Chr.) eine Glocke, eine Trommel und drei Tafeln für die Gerechtigkeit Suchenden habe aufſtellen laſſen. Eine weitere Sage knüpft ſich daran nicht (vgl. auch Huc und Gabet, Reiſe durch das chineſiſche Reich, überſetzt von Andree, S. 157).

Im Occident erſcheint die Sage zunächſt in den Gesta Romanorum, CV, wo ſie ſich an Theodoſius knüpft; doch iſt die Schlange die Verletzte und Gerechtigkeit Suchende, die Kröte die Verbrecherin; jene erweiſt ſich dankbar und heilt mit einem Stein den König von Blindheit. Dieſe Faſſung erinnert einerſeits an den ſicher urſprünglich indiſchen Schlangenſtein (vgl. §. 71) und den damit in innigen Zuſammenhang tretenden, gerade in buddhiſtiſchen Legenden und Märchen ſo oft vorkommenden „Wunſchedelſtein", cintâmaṇi, mit welchem z. B. im Dſanglun, Kap. 13, Blindheit geheilt wird, daß ich ſie nicht für eine ganz europäi-

ſche Umwandlung halten kann. Weiter iſt dieſe Sage dann auf Karl den Großen übertragen, von der Hagen, Geſammtabenteuer, Th. III, S. CLXIII und Th. II, S. 635; Gräße, zu ſeiner deutſchen Ueberſetzung der Gesta Romanorum, CV; Weber, Indiſche Studien, III, 368, Note.

Mit unſerer Fabel iſt aufs innigſte verwandt oder vielmehr nur eine Nebenform derſelben die 20. Erzählung dieſes Buchs, wo ebenfalls die Schlange die Jungen eines Vogels frißt und mit dem Tode beſtraft wird; ſelbſt die 18. und 15., wo Vogeleier vernichtet werden, laſſen ſich nicht davon trennen; ebenſo wenig die vor der beſprochenen im Anvár-i-Suhaili hinzugefügte, wo ein Falke die Jungen zweier Sperlinge tödtet (Anvár-i-Suhaili, III; Livre des lumières, 87; Cabinet des fées, XVII, 207); zur Strafe wird hier des Falken Neſt von einem Salamander verbrannt. Dieſe letzte Form erinnert nun ganz und gar an Aesop. Fur. 1, Cor. 1; Phaedr. I, 28; Syntip. 24; Ugobard 14; Vartan 3 u. ſ. w.; vgl. Edéléstand du Méril, Poésies inédites, S. 194, Fabel 23; auch Abſtemius, 81 in Neveleti, Mythologia Aesopica. Dieſe Fabel kennt bekanntlich ſchon Ariſtophanes, Avès, 652, und ſie iſt aufs innigſte verwandt mit Aesop. Fur. 223, Cor. 2, welche ebenfalls ſchon Ariſtophanes, Pax, 126. kennt. [1]) Die erſtere iſt augenſcheinlich weſentlich dieſelbe, wie im Anvár-i-Suhaili; denn daß an die Stelle des Fuchſes (in der griechiſchen Fabel) hier Sperlinge getreten ſind, an die Stelle der Verbrennung des Neſtes durch himmliſche Rache ein Salamander, wären ſchon an und für ſich untergeordnete Differenzen, und die erſtere könnte durch Einfluß von Babr. 118 entſtanden ſein, wo eine Schlange die jungen Schwalben frißt. In der Einleitung

[1]) Wie nahe die Verwandtſchaft iſt, zeigt ſich noch darin, daß, wie Huſaïn Vaïz vermittelſt der Ideenaſſociation bewogen wurde, ſeine Form der erſten hinzuzufügen, ſo, natürlich ganz unabhängig von ihm, Firenzuola auf die Einſchiebung der zweiten geführt ward (S. 37, und nach ihm Doni S. 56). Eine ganz ähnliche Wirkung der Ideenaſſociation begegnete uns oben §. 36, S. 120.

zum dritten Buche des Pantſchatantra (§. 162) wird es nun aufs höchſte wahrſcheinlich werden, daß jene erſte äſopiſche Fabel in Indien bekannt war, indem ſie nämlich zur Zeit der baktriſch-indiſchen Reiche der Griechen, wo ſich überhaupt griechiſches Leben und Wiſſen in Indien geltend machten, dahin gelangte. Ich kann daher die Vermuthung nicht unterdrücken, daß dieſer ganze Fabelkreis auf der einen oder beiden angeführten griechiſchen Fabeln beruht, ſich aber in Indien mit einer gewiſſen Selbſtändigkeit aus- und umgebildet hat. An die Stelle des Fuchſes treten durchweg Vögel, an die des Adlers in zwei Formen die Schlange — beides entſchieden paſſender. In dieſer Geſtalt wurde ſie in die buddhiſtiſche Legende zur Veranſchaulichung des tief im Buddhismus liegenden Beſtrebens, auch den Thieren gerecht zu werden, verwendet. Daß die Form im Anvár-i-Suhaili eine unmittelbare Umbildung der griechiſchen iſt, will ich zwar nicht entſchieden behaupten, doch iſt es wahrſcheinlich; die Verwandlung des Fuchſes in Vögel könnte durch Einfluß der indiſchen Formen eingetreten ſein; daß der Salamander ſtatt der himmliſchen Rache eintritt, beruht auf dem Gedanken der Thierfreundſchaft, welcher in den indiſchen und ſonſtigen Fabeln ſo oft hervorbricht und auch in der äſopiſchen Nebenform, wo der Miſtkäfer auf ſo humoriſtiſche Weiſe die Rache übernimmt.

Wie im Anvár-i-Suhaili der Verletzende ſtatt des Adlers ein Falke, in der buddhiſtiſchen Form eine Schlange, in der occidentaliſchen eine Kröte, im Pantſchatantra, 15, ein Elefant, in 12 das Meer iſt, ſo ſind auch die Strafen der Beleidiger differenzirt. Dazu konnte Verbindung mit andern Fabeln oder Sagen oder Legenden (vgl. §. 82) von Einfluß geweſen ſein. Eine derartige erkenne ich hier in der zunächſt beſprochenen des Pantſchatantra in Bezug auf die Veranlaſſung der Strafe. Während die Schlange in der 20. Erzählung auf eine Weiſe überliſtet wird, welche wenigſtens noch ziemlich nahe im Kreiſe des thieriſchen Lebens liegt, ſo iſt hier die Ueberliſtung durch den Diebſtahl der Kette u. ſ. w. überaus raffinirt. Ich bin überzeugt, und die weitere Vergleichung wird es mit ziemlicher Sicherheit beweiſen,

daß dies Raffinement Folge davon ist, daß, an die Stelle der griechischen oder buddhistischen Bestrafung oder der durch das Ichneumon in der 20. oder irgendeiner andern Auffassung, in der vorliegenden eine Verbindung mit der alten indischen Legende „von der diebischen Elster" getreten ist.

Diese Legende theilt Polier, Mythologie des Hind., II, 514 (vielleicht aus dem Padma-Purana [1]) mit (vgl. Wilson zu dem Vishnu-Purana, S. 373, Note 9). „Die fromme Târâ (nach Wilson aus dem Siva-Purana, a. a. O.: Satyavatî [2]), die Frau des Musters der Freigebigkeit und Aufopferung, des Hariçcandra, wird Sklavin der Königin von Benares. Während diese sich badet, übergibt sie jener ihr Halsband zur Bewahrung. Dieses raubt plötzlich ein Vogel, ohne daß sie es bemerkt; sie wird nun als Diebin mishandelt und weggejagt."

Die Sagen von Hariçcandra's unbegrenzter Freigebigkeit, sodaß er sein Land, Weib und Kind und zuletzt sich selbst an Viçvâmitra gibt, erinnern so sehr an buddhistische Anschauungen (auch durch den Namen Târâ), daß ich die Vermuthung nicht unterdrücken kann, daß buddhistische Legenden auf ihn übertragen sind; namentlich erinnern sie mich an das Vaiçyântara Jâtaka, welches Hardy, Manual of Buddhism, 116 (vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 324 fg.) erzählt; die Gestalt ist hier tiefsinnig und märchenhaft, wie in allen buddhistischen Legenden; die mongolische Form derselben findet sich bei Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, III, 287—302; sie gehört zu denen, welche bei den Buddhisten am meisten ins Volk (Köppen, a. a. O., S. 326, Note 1) und, wie ich glaube und im Fortgange dieses Werks nachzuweisen suchen werde, auch in die europäische Märchenwelt gedrungen sind. Daß Hariçcandra schon in dem vedischen Kreise

[1]) denn im Mârkandeya-Purana, auf welches man ebenfalls vermuthen könnte, erscheint sie c. VII. VIII, wo die schöne Legende von Hariçcandra erzählt wird, nicht.

[2]) im Mârkandeya-Purana heißt sie Saivyâ, VII, 35, und sonst; Târâ ist sonst der Name einer weiblichen buddhistischen Göttin, s. Wilson, Dict., und Schiefner in Mél. asiat., II, 170.

vorkommt (ſ. Aitareya Brâhmaṇa, VII, 13—18; überſetzt und beſprochen von Roth in Weber, Indiſche Studien, I; 457, II, 114, und vgl. Bhâgavata-Purâṇa, IX, 7, Weber, a. a. O., I, 173. 286; Wilſon zu Rig-Veda, engliſche Ueberſetzung, I, 59), hindert die Annahme, daß urſprünglich buddhiſtiſche Legenden auf ihn übertragen ſeien, ſelbſtverſtändlich keineswegs. Und wenn ich mit Recht vermuthet habe, daß das ſanskritiſche Original des Sindabadkreiſes urſprünglich buddhiſtiſch war, ſo ſpricht ſpeciell für die Annahme, daß dieſe Legende buddhiſtiſch ſei, der Umſtand, daß ſie auch in dieſem vorkommt. Sie findet ſich nämlich in den Sieben Vezieren (Scott, Tales, 155; in der breslauer Ueberſetzung von Tauſendundeine Nacht, XV, 212). Die Darſtellung iſt weſentlich identiſch mit der bei Polier; nur iſt der ſehr natürliche Zuſatz hinzugetreten, daß die Unſchuld der frommen Frau ſpäter an den Tag kommt. Sie lautet hier ungefähr ſo:

„Eine fromme Frau kommt an den Hof eines Sultans, wo ſie ehrfurchtsvoll empfangen wird. Eines Tages nimmt die Königin ſie mit in das Bad und übergibt ihr eine Juwelenkette zum Aufheben. Dieſe legt ſie auf ihren Teppich und betet. Plötzlich wird ſie von einer Elſter, ohne daß jene es bemerkt, geraubt. Sie ſelbſt wird nun für eine Diebin gehalten und gepeinigt, dann, da ſie nicht geſteht, gefangen geſetzt. Eines Tages aber bemerkt der Sultan die Elſter mit der Juwelenkette in ihren Krallen. Er läßt ſie fangen und ſucht nun bei der frommen Frau den falſchen Verdacht wieder gut zu machen."

Bekanntlich iſt dies das Sujet von Roſſini's Gazza ladra, die mancher Leſer geſehen haben mag, ohne ſich träumen zu laſſen, eine vielleicht uralte indiſche Heiligenlegende vor ſich zu haben (vgl. Keller, Li Romans, CXLVIII).

Doch iſt auch dieſe Sage ſchon lange vorher in die europäiſche Märchenwelt gedrungen; ſie erſcheint in Grimm, KM., Nr. 17, „wo die Ente den Ring der Königin verſchlingt und der Diener in Verdacht geräth" (vgl. Grimm, III, 27). Dieſes Märchen gehört aber, ſeinem übrigen Charakter nach, in einen andern Kreis (vgl. Gervaſius von Liebrecht, 155).

Die Verbindung dieſer Sage mit jener Fabel wird im Verlaufe unſerer Unterſuchungen noch mehrere Analogien erhalten und iſt eine Probe des Raffinements, mit welchem bei Umgeſtaltung der den Pantſchatantraerzählungen zu Grunde liegenden einfachen Formen mehrfach verfahren wurde.

§. 59. Es iſt ſchon im vorigen Paragraphen bemerkt, daß Huſaïn Vaïz eine ihr nahverwandte und ſchon beſprochene Fabel vor der eben behandelten eingeſchoben hat, nämlich unmittelbar, nachdem Dauanaka ſeinen Plan, den Stier zu ſtürzen, enthüllt hat. Eine zweite ſchiebt er hinter der Auseinanderſetzung der Fehler eines Königs ein: „Ein tyranniſcher König hat auf der Jagd geſehen, wie ein Hund einen Fuchs ins Bein biß, ein Knecht dem Hunde mit einem Steinwurfe das Bein zerbrach, ein Pferd dieſen Knecht ſchlug, ſodaß er das Bein brach, das Pferd ſelbſt aber in eine Höhlung ſtürzte, ſodaß es ebenfalls das Bein brach". Aus dieſem ſich gewiſſermaßen von ſelbſt ergebenden jus talionis zieht der König die Lehre, daß, wer pflichtwidrig handelt, auch Unliebſames leidet, und wird ein gerechter Fürſt" (Anvár-i-Suhaili, 114; Livre des lumières, 89; Cabinet des fées, XVII, 215). Das jus talionis erſcheint auch bei vielen andern Völkern, und ich wage deshalb nicht, dieſer Fabel einen indiſchen Urſprung zuzuſchreiben; doch bemerke ich, daß die auch im indiſchen Recht hervortretende Anſchauung „Zahn für Zahn" u. ſ. w. mit allen oft ins Komiſche gehenden Conſequenzen gerade in den märchenhaften Urtheilsſprüchen der Inder vorherrſcht (vgl. oben §. 39, unten §. 166 und §. 229).

§. 60. Im Pantſchatantra iſt in die ſechste eine andere, die ſiebente, „der Kranich und der Krebs", eingeſchachtelt. Ueber die im Sanskrit theils mangelnde, theils ungenügende, in der arabiſchen Bearbeitung aber ſehr paſſende Motivirung der Einſchachtelung iſt ſchon im 58. Paragraphen geſprochen. Dieſe Fabel erſcheint auch im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra (76) und bei Somadeva, woraus wir, da ſie in allen ſonſtigen Autoritäten in die ſechste eingeſchachtelt iſt, mit Entſchiedenheit folgern können, daß ſein Exemplar des Pantſchatantra auch die letztere hatte, ob-

gleich er ſie, wie oben bemerkt, nicht aufgenommen hat; ferner in der arabiſchen Bearbeitung (Wolff, I, 41; Knatchbull 114); in deren griechiſcher Ueberſetzung von Symeon Seth (athener Abdr., 16), der lateiniſchen von Johann von Capua c., 4, b., der deutſchen (Ulm 1483) D., V, b., der ſpaniſchen Ueberſetzung XIII, 6; Firenzuola 39; Doni 59; Anvár-i-Suhaili 117; Livre des lumières 92; Cabinet des fées, XVII, 221. Nur im Hitopadeſa iſt ſie hier ausgelaſſen und ſtatt ihrer die gleich zu beſprechende achte des Pantſchatantra eingeſchachtelt; doch bringt er ſie als ſiebente im vierten Buche (Max Müller's Ueberſetzung, 158). Sie iſt auch von Baldo in der 15. Fabel behandelt und, wie in den übrigen (außer Hitopadeſa und Somadeva), in die ſechste eingewebt; ebenſo iſt ſie in das Livre des merveilles übergegangen, deſſen Faſſung Edélеſtand du Méril zu Baldo S. 238 aus dem Manuſcript mittheilt. Endlich erſcheint ſie auch in Tauſendundeine Nacht (Weil, III, 915) dicht vor der aus der ſechsten entſtandenen und, wie dieſe, ſtark in religiöſem Sinne verändert. Vgl. auch Lancereau zu ſeiner franzöſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa, 238; Lafontaine, X, 4.

Dieſe Fabel iſt unzweifelhaft zunächſt buddhiſtiſch. Wir finden ſie in folgender einfacher, ſonſt aber nicht ſehr weſentlich von der vorliegenden abweichender Form in den Dſchatakas (Buddha's frühern Exiſtenzen) bei Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 292: „Ein liſtiger Waſſerrabe wendet ſich an einige Fiſche, die in einem ſehr ſeichten Teiche leben, und erbietet ſich, ſie in einen andern zu tragen, wo viel Waſſer ſei. Die dummen Fiſche laſſen ſich darauf ein; er aber frißt ſie, ſobald er aus dem Geſichtskreis ihrer Gefährten iſt. Einſt wendet er ſich auch an einen Krebs; auch dieſer nimmt ſein Anerbieten an, ſchlägt aber vor, daß er ihn auf den Hals nehmen ſoll. Der Waſſerrabe iſt es zufrieden. Als ſie eine Strecke entfernt ſind und der Krebs keinen Teich ſieht, faßt er Verdacht, packt den Raben an dem Hals und droht ihm den Tod, wenn er ihn nicht zu ſeinem Teich zurückbringe. Der Rabe gehorcht; als ſie aber beim Teiche wieder angelangt ſind, tödtet der Krebs ihn mit ſeinen Scheren dennoch.

Buddha, welcher damals eine Baumgottheit war und dies mit angesehen hatte, erklärte, daß die Bosheit des Betrügers ihre gerechte Strafe gefunden habe." Auf dieser Fabel wird in dem buddhistischen Werke Dhammapada (Ausgabe von Fausböll, 155) der Vergleich mit „dem alten Reiher am See" beruhen. Sowol der Zusatz „alt" als die Bezeichnung „Reiher" scheinen aber eine dem Pantschatantra noch näherstehende Form anzudeuten. Hier nämlich ist eine der wesentlichern Abweichungen von Upham die Begründung der eigenthümlichen Art, wie der Vogel seine Nahrung suchen muß, durch sein Alter; sie scheint also in der Nebenform, auf welche sich das Dhammapada bezieht, existirt zu haben. Eine andere Abweichung besteht in genauerer Angabe der Art, wie der Vogel die Fische beredet, sich ihm anzuvertrauen. Hier aber gehen die Recensionen des Pantschatantra auseinander. Die eine Recension läßt ihn anführen, daß er Fischer sagen gehört habe, daß sie den Teich ausfischen wollten. Diese Motivirung haben die berliner Handschrift und Galanos' Uebersetzung, die arabische Bearbeitung, Somadeva und der Hitopadesa; sie ist also unzweifelhaft sehr alt und stand sicherlich in dem indischen Grundwerke, aus welchem die arabische Bearbeitung mittelbar geflossen ist. Allein es ist auf jeden Fall höchst wahrscheinlich, wol kaum einem Zweifel zu unterwerfen, daß die Motivirung in der buddhistischen Darstellung älter ist; denn wenn man auch die Dschataka's nicht mit den Buddhisten sämmtlich als Erzählungen von Buddha selbst ansehen darf, so ist doch die Heiligkeit derselben zu groß, als daß wir ihre, wenn auch allmähliche Entstehung tief hinabrücken dürften; auch lassen sich viele derselben schon um und vor der Zeit, wo das indische Grundwerk des Pantschatantra ins Pehlewi übersetzt wurde, nachweisen. Es scheint durch einen Zufall, den wir nicht genau (vgl. sogleich) bestimmen können, die gewöhnliche Motivirung des Ausfischens, die auch in der 14. Fabel dieses Buchs und in der 6. des fünften erscheint, an die Stelle der ältern getreten zu sein. An diese ältere lehnt sich die Fassung bei Kosegarten, in den hamburger Handschriften und höchst wahrscheinlich auch in zwei Wilson'schen. Denn Wilson erwähnt

(Transactions of the R. As. Soc., I, 163), daß dieſe, welche er die beſten nennt, die 238. Strophe enthalten, die nur bei der letztern Motivirung eine Stelle haben konnte. Die erſtere Motivirung iſt aber augenſcheinlich höchſt ungenügend; denn es iſt dabei überſehen, daß dieſe Lüge kurze Beine hat, zumal in dem Texte, der bei Galanos zu Grunde liegt, wo die Ausfiſchung ſchon auf „morgen oder übermorgen" angedroht wird (ſo ſcheint auch die Quelle der berliner Handſchrift gehabt zu haben; ſie ſelbſt iſt hier corrumpirt). Die arabiſche Bearbeitung hat — vielleicht deshalb — eine Verbeſſerung, indem ſie den Reiher ſagen läßt, daß die Fiſcher erſt einen andern Teich ausfiſchen wollten; dadurch wird wenigſtens Zeit gewonnen. Die kurze Andeutung in der buddhiſtiſchen Darſtellung, wonach der Teich ſeicht iſt und ein waſſerreicher in Ausſicht geſtellt wird, iſt augenſcheinlich ausreichender und viel angemeſſener. Danach vermuthe ich, daß das Verhältniß der beiden Recenſionen des Pantſchatantra in dieſer Beziehung vielleicht folgendes iſt. Der urſprüngliche Verfaſſer des indiſchen Grundwerks theilte die buddhiſtiſche Fabel nur aus dem Gedächtniß oder nach einer aus dieſem entſtandenen ſchlechten Verſion mit, wo das gewöhnliche Motiv des Ausfiſchens mit der Gedankenloſigkeit, von welcher wir noch mehr Spuren finden werden, an die Stelle der beſſern buddhiſtiſchen Motivirung getreten war; dieſe Darſtellung ging in die arabiſche Bearbeitung und die Texte über, welche faſt durchweg die ältere ſanskritiſche Recenſion repräſentiren. Ein ſpäterer Abſchreiber kannte die buddhiſtiſche Faſſung und, von ihrer Trefflichkeit beſtimmt, ſetzte er ſie an die Stelle von jener; aber ihre Einfachheit genügte ihm nicht, ſondern, wie in den meiſten Fabeln des Pantſchatantra, wurde ſie mit gelehrten Citaten, hier aus dem Varâhamihira, ausſtaffirt, ungefähr wie die ſiebente im fünften Buche. In dieſer tritt zugleich, am beſtimmteſten ausgeführt, der Kranich als Heuchler auf, der ſich bekehrt haben will und den Frommen ſpielt, ähnlich wie die Katze in der zweiten Fabel des dritten Buchs (§. 144, vgl. auch §. 116) und im Mahâbhârata, V (II, 283), V. 5421 fg.; die Schlange in der 15. des dritten Buchs des Pantſchatantra; der Tiger in der

zweiten des ersten Buchs des Hitopadeça; die Gans im Mahâbhârata, II (I, 163), V. 1462 u. a. Das Asketenleben der Inder bot Gelegenheit genug zu Erfahrungen über Heuchelei; doch findet sich diese auch sonst häufig genug und wir haben kaum ein Recht, die heuchlerischen Thiere in den Fabeln anderer Völker, z. B. Wolf als Mönch im RF. (Grimm, CXCI), im Schafpelz (CCLXV) ihrer Heuchelei wegen aus Indien abzuleiten; vgl. Weber, Indische Studien, III, 365.

Was den Vogel betrifft, so hat das südliche Pantschatantra (Dubois) einen Seeraben (Cormoran), wie die buddhistische Fabel bei Upham, die sanskritischen Texte haben einen vaka, d. i. ardea nivea, die arabische Bearbeitung einen Fischreiher (wie oben Dhammapada), Symeon Seth hat daraus sehr unpassend einen κύκνος gemacht (jedoch übersetzt auch Knatchbull, 113. 114 swan), bei Johann von Capua ist es nur im allgemeinen avis quaedam und analog in der deutschen Uebersetzung; in der spanischen Uebersetzung und danach bei Firenzuola „ein Wasservogel", bei Doni „paragone Indiano". Husaïn Vaïz hat, wie Kalilah und Dimnah, einen „Reiher". Somadeva hat statt des Krebses das Seeungeheuer, welches die Inder makara nennen, schwerlich aus seinem Pantschatantra und höchst unpassend, da dieses von den Indern riesig vorgestellt wird.

In Bezug auf das Einzelne stimmt die berliner Handschrift und Galanos, im Gegensatz zu den mir bekannten übrigen sanskritischen, sowie auch zu Dubois, Somadeva und dem Hitopadeça, in einem Zuge mit der arabischen Bearbeitung überein, indem jene — entsprechend Wolff, I, 43, 5 — auch hier den Kranich sagen läßt: „andajo ham asamartho mânushaih saha virodham kartum kim punar mama çaktir asti asmâj jalâçayâd anyam agâdham jalâçayam samkramayitum". „Ich als Vogel bin nicht stark genug, mit Menschen zu kämpfen; dagegen habe ich die Kraft, euch aus diesem Wasser in ein anderes tiefes zu bringen." Beachtenswerth ist hier der Beisatz tiefes, welcher in der Motivirung der berliner Handschrift ganz unnütz ist und aus der ursprünglichen buddhistischen, wo er, wie wir gesehen, sehr wesent-

lich ist, mit der noch öfter hervortretenden Gedankenlosigkeit bewahrt ward.

Wir nehmen, dem Bisherigen gemäß, an, daß diese Fabel zunächst aus buddhistischen Quellen in das Pantschatantra gelangte. Dagegen wird es sehr zweifelhaft, ob sie auch ursprünglich eine buddhistische Conception, oder nicht vielmehr durch Einfluß einer griechischen Fabel veranlaßt ist. In einer schon von Alcaeus gekannten Fabel (Aesop. Fur. 231, Cor. 70, vgl. nott. bei Furia) lebt ein Krebs mit einer Schlange zusammen und ermahnt sie, von ihren krummen Wegen zu lassen. Da sie nicht folgt, so bringt er sie um, und wie sie nun todtgestreckt daliegt, meint er, so gerade hätte sie stets sein müssen. Diese Fabel, fast nur ein Spiel des Wortwitzes, ist von der unserigen so verschieden, daß man an und für sich nicht an einen Zusammenhang denken würde, allein wir werden bei V, 15 (§. 216) nicht umhin können, anzunehmen zu müssen, daß diese letztere, ebenfalls eine ursprünglich buddhistische, die Bekanntschaft mit der griechischen voraussetzt; gibt man aber dieses zu, so lag es schon an und für sich nahe, den Gedanken des strafenden Krebses auch in andern Dichtungen zu veranschaulichen (vgl. Weber, Indische Studien, III, 344). Die Zusammengehörigkeit der eben erwähnten buddhistischen Fabel mit der dort zu erwähnenden (§. 216) ergibt sich außerdem aus der Form, welche diese hat, wonach sich die vorliegende gewissermaßen aus ihr losgelöst und besonders gestaltet hat (s. §. 216). Einigermaßen verwandt oder vielmehr in der Ausführung sogar verwandter ist übrigens auch die äsopische (Fur. 352, Cor. 404), wo der Geier eine Schlange durch die Luft schleppt und diese jenen tödtet. Nachgeahmt hat die arabische Form Lafontaine, X, 4.

§. 61. Unmittelbar an die sechste Fabel — in welche die siebente eingeschachtelt ist — schließt sich die achte, „Löwe und Hase", zum Beleg dafür dienend, daß Klugheit mehr werth ist, als Stärke. Sie erscheint in allen sanskritischen Texten, im südlichen (Dubois') Pantschatantra (S. 82), bei Somadeva, im Hitopadesa, jedoch, wie schon im vorigen Paragraphen bemerkt wurde, statt der siebenten in die sechste (hier die zehnte) eingeschachtelt

(Max Müller's Ueberſetzung, S. 92), in der arabiſchen Bearbeitung, Wolff 46; Knatchbull 117; griechiſch, Symeon Seth 18; Johann von Capua c., 5, b., deutſche Ueberſetzung ulmer Ausg. 1483 E., II, a.; ſpaniſche Ueberſetzung XIIII, b.; Firenzuola 43; Doni 62; Anvár-i-Suhailí 124; Livre des lumières 99; Cabinet des fées, XVII, 236. Sie iſt ebenfalls von Baldo behandelt in der vierten Fabel und im Livre des merveilles (bei Edéléſtand du Méril zu Baldo in Poésiés inédites, 234, mitgetheilt); vgl. Lancereau, franzöſiſche Ueberſetzung des Hitopadeſa, 232.

Sie gehört alſo zu dem älteſt-erreichbaren Beſtand des indiſchen Grundwerks. Sie findet ſich aber ferner auch in der Çukasaptati, 31, und zwar weſentlich identiſch mit den citirten Faſſungen. Welcher von dieſen beiden Quellen die Priorität zuzuſchreiben iſt, wage ich noch nicht mit Beſtimmtheit zu entſcheiden.

Die Faſſung des ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, ſowie der arabiſchen Bearbeitung (Wolff 46, Knatchbull 117 u. ſ. w.) weicht von den übrigen Autoritäten weſentlich nur darin ab, daß das Thier ſeine Abſicht, den Löwen zu überliſten, den übrigen vor ſeinem Abgange mittheilt. Es muß dies demnach die des Grundwerks geweſen ſein und die Weglaſſung dieſes die Spannung aufhebenden Zuges bei den übrigen iſt eine ſehr angemeſſene Verbeſſerung. Das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra hat ferner eine ſtarke Abweichung, indem es die Rolle, den Löwen anzuführen, vom Schakal — der in den indiſchen Fabeln der Repräſentant des Fuchſes nun einmal für immer geworden iſt (ſ. §. 29) — nicht vom Haſen ausführen läßt. Intereſſant iſt, daß, ſicherlich völlig unabhängig davon, auch Baldo ſtatt des Haſen einen Fuchs hat, und ſo auch — gewiß ebenfalls unabhängig von beiden, denn ich kann keine Spur finden, daß dieſe Fabel etwa in Baldo's Faſſung irgendwo ſich fände, von woher ſie auf die deutſche Ueberſetzung hätte von Einfluß ſein können (eher wirkte vielleicht die Form, welche dieſe Fabel im RF. angenommen hat, ſ. weiterhin) — in der alten deutſchen Ueberſetzung. Die Uebereinſtimmung geht in einer andern Beziehung noch weiter, ſodaß man faſt an einer Unabhängigkeit zweifeln möchte, aber es iſt keine Möglichkeit, eine

historische Verbindung zu erkennen. In allen dreien wird nämlich — ebenfalls im Gegensatz zu den übrigen Darstellungen — bei Dubois der Schakal, bei Baldo und in der deutschen Uebersetzung der Fuchs zu dem Löwen geschickt, um den Vertrag mit ihm zu schließen. So auffallend diese doppelte Uebereinstimmung ist, so scheint sie sich doch daraus zu erklären, daß allen dreien der Hase, ganz gegen seine Natur, die Rolle des schlauen Thieres zu spielen schien und sie deswegen statt seiner den allgemeinen Typus der Schlauheit substituirten. Im sanskritischen Pantschatantra ist der Hase, wie es scheint, gewählt, um den Gegensatz der größten Schwäche und Feigheit einerseits und der Stärke und des Muthes andererseits in ihm und dem Löwen zu veranschaulichen (vgl. auch III, 1, „Hase und Elefant", wo übrigens der Hase ebenfalls listig ist). Die Veränderung der deutschen Uebersetzung hat auch die spanische angenommen (vgl. deren Darstellung in dem besondern Aufsatze über die alte deutsche Uebersetzung) und ihr folgen Firenzuola und Doni. Die deutsche Uebersetzung, welche überhaupt mit dieser Fabel etwas freier umgegangen ist, hat auch noch eine Veränderung vorgenommen. In der arabischen Bearbeitung sagt der Hase zu dem Löwen, er habe noch einen Hasen für ihn mitgebracht gehabt; diesen habe ihm aber ein Löwe unterwegs entrissen. Auch dieser mitgebrachte Hase ist in der deutschen Uebersetzung ein Fuchs. Hier hat aber die spanische Uebersetzung und nach ihr Firenzuola passender den Hasen bewahrt. Baldo hat statt dieses zweiten vorgeblichen Thieres am angemessensten ein Lamm.

Weber (Indische Studien, III, 367) ist der Ansicht, daß die Pointe in dieser Fabel das Erblicken des Widerscheins bildet, und glaubt deshalb, daß sie auf der äsopischen „vom Hund und dem Fleisch" (§. 17, 4) beruhe. Ich zweifle, daß wir berechtigt sind, in Vergleichungen soweit zu gehen. Die mannichfachen Irrungen, die aus der Widerspiegelung entstehen können, bilden eine zu allgemein menschliche Erfahrung, als daß nicht aus ihr an verschiedenen Orten selbständig sich Fabeln hätten entwickeln können. Wenn diese nicht in ihren Details gleich oder sehr ähnlich sind,

sind wir nicht berechtigt, Entlehnung anzunehmen. Dagegen ist die Aehnlichkeit der Fabel im RF., wo der Fuchs, indem er sein Bild im Brunnen sieht, es für seine Frau hält, hineinspringt und dann den Wolf hineinlockt, so groß, daß sie schwerlich ohne Einfluß der arabischen Bearbeitung entstanden ist. Mit dieser ist dann im RF. die Fabel von dem in den Brunnen gerathenen Fuchs verbunden, welche aus Aesop. Fur. und Cor. 4 u. s. w. (s. Robert, Fables inédites des douzième, treizième et quatorzième siècles, I, 186, und II, 298) stammt, wo der Fuchs die Ziege herablockt und über sie wegspringt (vgl. auch noch Syntip. ed. Matth., X, wo der Hase im Brunnen sitzt und der Fuchs ihn verspottet). Die Art der Verlockung im RF. stammt aus der Fassung, die bei Peter Alfons, Disciplina clericalis, c. XXIV, vorliegt (vgl. über diese noch §. 143). Da dieser zunächst aus orientalischen Quellen geschöpft hat und selbst die ursprünglich occidentalischen Conceptionen aus orientalischen Auffassungen wiederzugeben scheint, so dürfen wir schon an und für sich annehmen, daß er auch hier einer orientalischen Fassung im allgemeinen gefolgt ist, und dies ergibt sich mit Entschiedenheit durch die Nachweisung der etwa aus derselben Zeit herrührenden hebräischen Darstellung bei Landsberg in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XII, 1, 153. Bei Peter Alfons ist die Verlockung durch die Widerspiegelung und die Eimergeschichte (die auch in der hebräischen Darstellung erscheinen) noch durch die Bedrohung mit der Uebergabe des widerspenstigen Ochsen an den Wolf (Umwandlung von Aesop. Fur. 104, Cor. 138; Robert, Fables inédites, I, 283) vermehrt; vgl. auch Marie de France bei Le Grand (1779), IV, 242, und in Roquefort's Ausgabe II, 236; Grimm, RF., CCLXXVIII; Val. Schmidt zu Peter Alfons, c. XXIV, S. 155 fg.

Ein eigenthümliches Gegenstück bildet eine Fabel der Betschuanen in Südafrika, bei Grimm, KM., III, 361, wo ebenfalls ein Hase einen Löwen überlistet. Die übrige Ausführung ist so verschieden, daß eher an selbständige Entstehung zu glauben sein möchte. Doch werden wir an einem andern Orte zeigen, daß gerade zu

den Betschuanen durch Einfluß der Mohammedaner auch ein indisches Märchen gedrungen ist; es wäre also nichts weniger als unmöglich, daß auch diese Fabel auf der vorliegenden indischen beruht.

Was übrigens die Entstehung der indischen Fabel betrifft, so scheint auch sie mir, wie die meisten Fabeln und Märchen des Pantschatantra, ursprünglich buddhistisch zu sein und zwar auf einer buddhistischen Legende zu beruhen; indem sie jedoch aus dem Legendenkreise heraustrat, wurde sie, wahrscheinlich zuerst infolge mündlicher Tradition, umgewandelt und fast in das Entgegengesetzte verkehrt. Ich verkenne übrigens nicht, daß die Verschiedenheiten groß sind, und will deshalb für meine Vermuthung weiter keine Gründe angeben, sondern mich darauf beschränken, die buddhistische Legende, welche ich meine, ohne weitere Bemerkung mitzutheilen. Sie findet sich in den Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I, 361; vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 94, Note 1. „Buddha war in einer seiner frühern Existenzen König der Hirsche. Ein König von Benares jagt; Buddha, in seiner Verkörperung als Hirschkönig, stellt ihm vor, wie er alle Hirsche ausrotte, und trägt ihm an, ihm täglich einen Hirsch zu liefern. Der König nimmt den Vertrag an. Die Reihe, ihm ausgeliefert zu werden, kommt an eine trächtige Hirschkuh; diese wendet ein, daß die Reihe zwar an ihr sei, nicht aber an der Frucht, die sie trage. Buddha übernimmt darauf ihre Stelle selbst. Der König wird dadurch gerührt, entsagt seinem Rechte und übergibt den Wald den Hirschen, daher er mrigadâva, „Hirschwald", heißt. Zum Gedächtniß dieser Aufopferung stand noch zu Hiuen Thsang's Zeit ein stûpa in demselben." Diese Legende tritt in die Reihe der Aufopferungslegenden, welche der Buddhismus — gemäß seinem bis auf die Spitze getriebenen Wohlwollen für alle Geschöpfe — in großer Anzahl entwickelt hat (vgl. mehrere in §. 166); insbesondere tritt sie in Verwandtschaft mit der von der Kuh, welche sich statt ihres Herrn einem Tiger ausgeliefert hat, ihn aber bittet, vor ihrem Tode ihr Kalb noch einmal säugen zu dürfen, worauf der Tiger gerührt wird und sie

ganz freiläßt (Mackenzie Collection, I, 217). Ich will, wie gesagt, nicht weiter ausführen, wie die verglichene Legende in eine gewöhnliche Thierfabel umgesetzt ist, wie das Thier, welches ursprünglich hingeht, um sich für ein anderes aufzuopfern, sich, dem Charakter der Thierfabel gemäß, durch List befreit und des Tyrannen Tod herbeiführt.

§. 62. Im Anvár-i-Suhaili ist zwischen der sechsten und achten des Pantschatantra gar nicht übel eine Fabel eingeschoben, mit welcher Karataka den Damanaka warnt, sich in Acht zu nehmen, daß er nicht selbst in die Grube falle, die er dem Stiere graben will (Anvár-i-Suhaili, 121; Livre des lumières, 96; Cabinet des fées, XVII, 230). „Der Wolf ist im Begriff, einen Hasen zu fangen; dieser sagt ihm — ähnlich wie in vielen äsopischen Fabeln (Fur. 2, Cor. 3; Babr. 6; Fur. 20, Cor. 24; Fur. 86, Cor. 35 u. a.) —, daß er zu klein sei, und will ihm einen fetten Fuchs nachweisen, den er haßt. Der Wolf ist damit zufrieden. Der Hase geht zum Fuchs und sagt ihm, er wolle einen angesehenen Fremden bei ihm einführen; allein der Fuchs merkt, daß nicht alles richtig sei, er will erst seine Wohnung in Ordnung bringen. Der Hase hält ihn für überlistet; er aber bedeckt eine Grube vor seiner Wohnung und ruft die Gäste in dem Augenblicke, wo er durch ein anderes Loch seinen Bau verläßt. Beide stürzen in die Grube und der Wolf frißt den Hasen." Sehr ähnlich und nur eine Nebenform ist die Fabel, welche im Anvár-i-Suhaili, 151 (Livre des lumières, 116; Cabinet des fées, XVII, 290) eingeschoben ist; „statt des Hasen tritt ein Jäger ein, der einem Fuchs eine Falle legt; der Fuchs vermeidet sie, aber ein Leopard geräth hinein; der Jäger glaubt, der Fuchs sei darin, stürzt sich hinein und wird von dem Leoparden getödtet." Eine andere Nebenform bildet die Fassung, welche Landsberg aus einem hebräischen Werke des 10. Jahrhunderts schon mittheilt (in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XII, 1, 152). Hier ist die Fabel, abgesehen von unbedeutenden Differenzen, in Verbindung mit Bibelstellen gebracht und daher auch in ihrer Grundidee geändert. Sie lautet hier folgendermaßen: „Zu dem

Löwen, der einſt den Fuchs verzehren wollte, ſprach dieſer: «Siehe, ich reiche nicht hin, um deinen Hunger zu ſtillen. Ich will dir jedoch einen feiſten Menſchen zeigen, an dem du, wenn du ihn zerreißeſt, dich vollſtändig zu ſättigen vermagſt». Der Löwe willigte in den Vorſchlag und wurde nun vom Fuchs an den Rand einer verdeckten Grube geführt, auf deren entgegengeſetzter Seite ein Menſch ſaß, zu dem man nur über die Grube ſchreitend gelangen konnte. Als der Löwe jedoch den Menſchen erblickte, ſagte er zum Fuchs: «Ich fürchte, das Gebet dieſes Mannes werde mir Schaden bringen». «Sei nicht zaghaft», erwiderte ihm der Fuchs, «deine Sünde ſoll ja erſt an deinem Sohne oder Enkel geahndet werden (Exodus 20, 5); ſtille jetzt nur deinen Hunger; bis zu deinem Enkel hat es ja noch lange Zeit». Der Löwe ließ ſich bethören, ſprang auf die Grube und fiel hinein. Hierauf trat der Fuchs an den Graben hin und ſchaute auf den Löwen hinab, welcher ihm zurief: «du haſt mir ja geſagt, nicht mich, ſondern meinen Enkel erſt werde die Strafe treffen». «Ja», antwortete der Fuchs, «dein Großvater hatte ſchon eine Sünde begangen und dafür mußt du nun büßen». Da ſprach der Löwe: «die Väter eſſen ſauere Trauben und den Kindern werden die Zähne ſtumpf». (Heſekiel 18, 2). «Ei, daran», meinte nun der Fuchs, «hätteſt du gleich anfangs denken ſollen».“ — Manche äſopiſche Fabel klingt an, aber keine ſo ſehr, daß man ſie für das Original halten kann; vgl. z. B. Fur. 144, Cor. 116, wo der Fuchs dem Löwen einen Eſel verräth und dieſen in eine Falle führt, der Löwe aber alsdann beide frißt (vgl. jedoch auch §. 181); auch Fur. 69, Cor. 29, „Fuchs und Affe“. Wenn die hebräiſche Form die primäre iſt und die perſiſche eine ſpätere Umwandlung derſelben, dann möchte man ſie faſt für eine Umwandlung der oben §. 61 beſprochenen vom Löwen und Haſen halten. — Auffallend ähnlich iſt, wie Renard die Katze (Tybert) in eine Falle lockt und ſelbſt hineingeräth (Rothe, Les romans du rénard, 128); wahrſcheinlich ſtammt ſie mit den perſiſchen und der jüdiſchen aus einer und derſelben, zunächſt arabiſchen Quelle.

§. 63. Es ist schon oben (§. 55) bemerkt, daß die berliner Handschrift und Galanos' Uebersetzung die fünfte Erzählung meiner Uebersetzung erst nach der achten folgen lassen. Hier wird mit einer Wendung zu ihr übergegangen, in welcher eine Fabel angedeutet wird, die in Indien sehr bekannt gewesen sein muß, denn es ist aus ihr ein Wort gebildet, welches sprichwörtlich geworden ist. Karataka sagt nämlich: kâkatâliyam idam, „die Geschichte (mit dem Löwen und dem Hasen) ist wie mit der Krähe und der Palme". Leider kennen wir diese Fabel nur sehr ungenau, wir wissen nur aus der grammatischen Erklärung jenes Wortes (zu Pâṇini, 5, 3, 106), daß eine Krähe kommt, ein tâla (Palmbaum oder Palmfrucht) fällt und die Krähe umkommt; allein aus dem Gebrauche des Wortes bei Mallinâtha zu Kirâtarjunîya, 2, 31, wo es heißt: „der Erfolg des sâhasika ist wie in der Fabel von der Krähe und dem Palmbaume, der des vivekin der erzielte", sieht man, daß in dieser Fabel eine Handlung von der Krähe vollzogen wird, wodurch sie sich als avivekin, „ohne Ueberlegung Handelnde", als sâhasika, „in der Glut der Leidenschaft Handelnde", charakterisirte. Damit stimmt auch der Gebrauch im Râmâyaṇa 3, 45, 17, wo dem Râvana vorgeworfen wird, daß er die Feindschaft des Râma sich als kâkatâlîya zugezogen hat, d. h. durch den ohne Ueberlegung, nur unter der Herrschaft der Leidenschaft vollzogenen Raub der Sîta; in diesem Sinne paßt auch der Vergleich mit der achten Fabel des Pantschatantra, wo der Löwe ebenfalls ohne Ueberlegung unter der Herrschaft seines Aergers handelt und sich dadurch den Tod zuzieht; die weitere Bedeutung von kâkatâlîya ist dann „hitzig" (so Mahâbhârata, XII, 6596), „unbesonnen, temere, zufällig". Auch in der schönen Stelle, Mâlatî-Mâdhava, S. 84, 7, ist kâkatâlîya gewissermaßen der Reflex von nirapêksha in der Rede der Mâlatî und drückt hier einen Zustand aus, wo jemand infolge verschiedenartiger Aufregungen unfähig ist, seinen Verstand zu gebrauchen. Ich will die kleine Stelle ganz wörtlich übersetzen, damit dies entschieden hervortrete; Mâdhava hat seine Geliebte mit eigener Gefahr vom Opfertode gerettet:

Mâl. (für sich) [1]). O abscheulich! o abscheulich! Wieso kommen solche Rücksichtslosigkeiten auf sich selbst vor, blos um meinetwegen?

Mâdh. Ha! Das ist ja gerade, was man „wie die Krähe und die Palme" nennt. Denn jetzt: „wo ich durch das Geschick gekommen bin und meine Geliebte vor dem Zucken des Schwertes dieses Bösewichts, wie den Mondstreifen, der in Râhu's Mund sinken will, rette, wie soll da das Denkvermögen walten, welches schwach ist vor Unruhe, schwindend durch Mitleid, aufgeregt infolge des Erstaunens, flammend durch Zorn, blühend durch Freude?"

Vgl. übrigens Böhtlingk-Roth, Sanskritwörterbuch unter d. Worte kâkatâlîya, und Weber, Indische Studien, III, 362, Note, und 368, Note.

§. 64. Damanaka geht nun zu dem Löwen, sagt ihm, der Stier strebe nach der Herrschaft, und bringt es dahin, daß der Löwe gegen diesen mistrauisch wird. Im Verlaufe warnt er ihn unter andern, nicht mit einem für ihn unpassenden Umgang zu haben, und erzählt zum Beleg die neunte Fabel.

In der Kosegarten'schen Recension, sowie in den hamburger Handschriften ist dieses Stadium des Rahmens sehr unzusammenhängend; es scheint sowol durch Auslassungen als Einschiebungen corrumpirt. So z. B. hat die berliner Handschrift etwa vor Kosegarten's Text S. 58, Z. 12 in wesentlicher Uebereinstimmung mit dem Hitopadesa (Max Müller's Uebersetzung S. 94) die Worte: ayam eva mantripradhâno mahân doshah, „dieser selbe erste Minister ist ein großes Uebel", und die Strophe, welche im Hitopadesa gleich nachfolgt und II, 120 ist. Diese Fassung ist auf jeden Fall besser als die im Kosegarten'schen Text, obgleich ihr höheres Alter — wenn auch durch die gewöhnliche Uebereinstim-

[1]) Ich zweifle, daß diese Scenenbezeichnung richtig ist; doch thäte sie unserer Erklärung keinen Eintrag; denn selbst wenn Mâdhava die Worte der Mâlati nicht hörte, müßten die seinigen in einer innern Beziehung zu ihnen stehen.

mung des Rahmens in der berliner Handschrift mit der arabischen Bearbeitung wahrscheinlich — doch nicht als entschieden angenommen werden kann, weil diese Stelle speciell sich nicht in der letztern reflectirt. Weiter hat die berliner Handschrift auch Str. II, 128. 129 des Hitopadesa (etwa vor Kosegarten, Str. 274) und die 128. zeigt auch Somadeva's Auszug, sodaß deren Existenz im Pantschatantra vor dem 12. Jahrhundert gesichert ist. Ferner dann auch Hitopadesa II, 130, und hier gemeinschaftlich mit der arabischen Bearbeitung (Wolff 56, 13). Ueberhaupt erscheint, was die arabische Bearbeitung bei Wolff S. 56, Z. 3 v. u. bis S. 59, 2, darbietet, wesentlich ebenso in der berliner Handschrift und darunter drei Strophen, die auch der Hitopadesa hat (II, 133. 134. 135), sodaß man sieht, daß die berliner Handschrift und der Hitopadesa hier den Rahmen treuer bewahrt haben, als die hamburger Handschriften und der Kosegarten'sche Text. Eine Stelle der arabischen Bearbeitung (Wolff S. 56, Z. 8 v. u.) scheint auch in Somadeva's Auszug sich zu reflectiren, und ebenso eine Strophe der berliner Handschrift.

§. 65. Eine rein zufällige Aehnlichkeit zwischen dem Text der arabischen Bearbeitung und dem der berliner Handschrift ist, daß beide in diesem Stadium eine Erzählung eingeschoben haben. Denn die Erzählungen selbst sind völlig verschieden.

In der arabischen Bearbeitung räth nämlich Damanaka, nachdem er den angeblichen Verrath des Stiers mitgetheilt hat, dem Löwen zum Vorbauen und erzählt ihm hier an sehr passender Stelle die Fabel, welche in unserer Uebersetzung (dem Kosegarten'schen Text gemäß) die 14. ist (vgl. §. 85); sie wird mit einem Gedanken eingeleitet, der sich entschieden als Uebersetzung einer indischen Strophe kund gibt.

Wie wir durchweg die arabische Bearbeitung als einen treuern Spiegel des sanskritischen Grundwerks erkennen, so ist sie es auch sicher in Bezug auf die Stellung dieser Fabel. Diese ist aber hier so vortrefflich eingeleitet, daß ich unmöglich glauben kann, daß, wenn sie damals in allen Recensionen des Grundwerks diese Stelle gehabt hätte, sie später an die andere versetzt worden wäre.

Ich kann daher die Vermuthung nicht unterdrücken, daß neben der Recenſion, aus welcher mittelbar die arabiſche Bearbeitung ſtammt, damals eine andere beſtanden habe, in welcher die Fabel die jetzige Stellung hatte; ja es iſt mir aus demſelben Grunde ſogar wahrſcheinlich, daß die letztere ſchlechtere Anordnung die ältere iſt; die verbeſſerte dagegen eine jüngere, nur vielleicht in wenigen Exemplaren ausgeführte und daher in Indien wieder verlorene. Ueber die Fabel ſelbſt vgl. §. 85. Der Anvár-i-Suhaili folgt natürlich bezüglich der Stellung der arabiſchen Bearbeitung, vgl. ebendaſelbſt.

§. 66. Eine hier ganz und gar abweichende Recenſion liegt uns in dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra vor. Hier iſt die ganze Maſſe der Fabeln, welche in den übrigen Ausflüſſen des Grundwerks in die folgenden Stadien vertheilt ſind, in der Unterredung der beiden Schakale enthalten; am Schluſſe derſelben wird der Rahmen von dem Gange zum Löwen an bis zum Tode des Stiers ohne Unterbrechung zu Ende erzählt. Dieſe Umwandlung weicht von allen übrigen Ausflüſſen des Grundwerks ſo ſehr ab, daß ſie wol nur den ſüdlichen Bearbeitern zuzuſchreiben iſt. Außer dieſer finden ſich in der Anordnung und anderm auch noch andere Differenzen, welche ich hier kurz andeuten will.

In die achte Fabel unſerer Ueberſetzung, wo, wie §. 61 bemerkt, hier der Schakal an die Stelle des Haſen getreten iſt, iſt eingeſchoben die 15. (unſerer Ueberſetzung). Der Schakal erzählt ſie den Thieren, nachdem er angekündigt, daß er den Löwen vernichten müſſe, zum Beweis, daß man, was Kraft nicht vermöge, mit Liſt ausführen könne (vgl. über ſie §. 86). Karataka warnt alsdann, ähnlich wie im Anvár-i-Suhaili (§. 62), und erzählt die ſchon oben (§. 51) beſprochene Erzählung.

Dazu fügt er, zum Beweis, daß die Mittel zu dem Zwecke, welchen man verfolgt, in richtigem Verhältniß ſtehen müſſen, die Fabel „von zwei ſich ſtreitenden Sperlingen"; dieſe werde ich §. 144 beſprechen.

§. 67. In dieſe letzterwähnte iſt alsdann die Geſchichte „von dem Jäger und dem König" eingeſchoben, bei welcher wir etwas

länger verweilen müssen. Sie lautet: „In der Stadt Santapura lebte der König Vissarada Raya. Dieser wollte gern dick und fett werden und fragte seine Aerzte um Mittel dazu. Diese empfahlen ihm Fleisch. Daher befahl er den Jägern, ihm jeden Tag Wild zu bringen; dies geschah. Eines Tages aber war es den Jägern wegen des Regens nicht möglich, in den Wald zu gehen; nur einer versuchte es trotzdem, fand aber keine Nahrung weiter, als eine Honigscheibe. Diese bringt er dem König. Während dieser sie mit Vergnügen ißt, fällt ein Tropfen Honig auf die Erde; darauf setzt sich eine Fliege; eine kleine Eidechse kommt, um die Fliege zu schnappen; ein Lieblings-Ichneumon des Königs springt auf die Eidechse los; der Hund des Jägers auf das Ichneumon. Wie das der König sieht, schlägt er mit einem Stocke auf den Hund los. Darüber wird der Jäger grob gegen den König. Der König befiehlt, den Jäger zu geiseln; dies erbittert seine Kameraden; sie empören sich und plündern und zerstören die Stadt. So ist aus einer unbedeutenden Kleinigkeit zuletzt das größte Unglück entstanden." Die Veranlassung erinnert hier an Somadeva, VIII, 23 fg., Brockhaus' Uebersetzung S. 29.

Diese Fabel selbst findet sich auch in dem Sindabadkreise (Syntipas, übersetzt von Sengelmann, 101; Sieben Veziere, bei Scott, Tales, 88; in Tausendundeine Nacht [Breslau] XV, 175); es ist, da wir sie auch im südlichen Pantschatantra sehen, kaum zu bezweifeln, daß sie im indischen Original des Sindabad stand, und wahrscheinlich ist sie von da in das südliche Pantschatantra hinübergenommen.

Im Syntipas lautet sie etwa so: „Ein Jäger findet eine Honigscheibe und will sie verkaufen; ein Tropfen fällt auf den Boden; darauf setzt sich eine Biene; dann kommt eine Frau, welche behauptet, der Honig sei aus ihrem Orte, und will ihn wegnehmen. Der Jäger hält ihn zurück; der Krämer mischt sich ebenfalls in den Streit, der zuletzt in einen allgemeinen Kampf zwischen zwei Ortschaften ausartet."

In den Sieben Vezieren nähert sich die Form mehr der des

südlichen Pantschatantra, und schon dies spricht dafür, daß sie hier treuer bewahrt sein wird. Zugleich ist sie hier nicht so verworren als im Syntipas. „Der Jäger will — darin mit letzterm stimmend — den Honig verkaufen; ein Tropfen fällt auf die Erde; des Kaufmanns Katze leckt ihn auf; des Jägers Hund tödtet sie; der Krämer den Hund; darüber ruft der Jäger seine Freunde, der Krämer die seinigen, und nun fechten sie, bis sie alle todt sind — um einen Tropfen Honig."

Ich will nicht geradezu behaupten, daß Grimm, KM., Nr. 30, „Läuschen und Flöhchen" damit historisch verwandt ist; doch kann ich nicht umhin, zu vermuthen, daß auch unsere Erzählung vielleicht ursprünglich zu denen gehört, deren Reiz im raschen Erzählen besteht und die zuletzt in einem allgemeinen Lärm abschließen (vgl. Grimm, KM., III, 57); vielleicht gehört sie auch in die Reihe der Erzählungen, wo einer hinter den andern her ist, wie im Pantschatantra, I, Str. 175, wo der feindliche Haushalt des Siva geschildert wird.

§. 68. Hierauf folgt bei Dubois (S. 99) „Löwe, Bock und Fuchs", welche Fabel ich weiterhin (§. 211) besprechen werde (vgl. auch §. 87). Nach dieser alsdann (Dubois S. 104) unsere elfte (vgl. §. 78). Alsdann (S. 108) unsere zwölfte (s. §. 82); in diese ist auch hier unsere dreizehnte eingeschoben (S. 109), sodaß man sieht, daß wesentlich dieselbe Anordnung auch die Grundlage des südlichen Pantschatantra bildet, aber eine Gesammtumstellung hier stattfand (vgl. §. 84). Endlich (Dubois S. 117) eine Fabel, welche ich bei „Löwe und Zimmermann" (§. 80) besprechen werde, und, in diese eingeschachtelt, „die Fabel von den dankbaren Thieren und dem undankbaren Menschen", welche sogleich in den folgenden Paragraphen behandelt werden wird.

Alsdann gehen die Schakale zu dem Löwen und die Rahmenerzählung wird — wenigstens in Dubois' Bearbeitung — rasch zu Ende geführt.

§. 69. Wir wenden uns jetzt zum sanskritischen Pantschatantra zurück. Hier steht die berliner Handschrift mit einer Erzählung, soviel mir bisjetzt bekannt ist, ganz allein. Fast unmit-

telbar nach I, Str. 274 (meiner Ueberſetzung und des Koſegarten'ſchen Textes) ſagt hier der Löwe: „Und ſo: bedeutend, daß er (der Stier) ſich in meinen Schutz begibt, habe ich ihm Sicherheit gewährt: wie ſollte er nun undankbar ſein?" Dieſen Einwurf beſeitigt Damanaka dadurch, daß er behauptet, daß der Schlechte immer ſchlecht bleibe. Dieſes belegt er erſt mit Verſen, unter andern mit dem ſchon (§. 64) erwähnten, welcher auch Hitopadeſa II, 130, und in der arabiſchen Bearbeitung (Wolff, I, 56, 13) erſcheint, dann mit der Fabel, welche im zweiten Nachtrage zum erſten Buche in der Ueberſetzung mitgetheilt iſt. Unmittelbar hinter derſelben folgt alsdann ſogleich, was, wie ſchon (§. 64) bemerkt, Kalilah und Dimnah bei Wolff S. 56, Z. 3 v. u. widerſpiegelt, und dann weiter das der weitern Entwickelung im Kalilah und Dimnah und theilweiſe auch im Hitopadeſa Entſprechende. Man ſieht hieraus, daß die Recenſion des Pantſchatantra, welche der berliner Handſchrift und der Umarbeitung im Hitopadeſa zu Grunde liegt, im Rahmen faſt ganz genau mit dem Grundwerk ſtimmt, aus welchem die arabiſche Bearbeitung hervorgegangen und die in der berliner Handſchrift hinzugefügte Erzählung gerade zwiſchen Kalilah und Dimnah bei Wolff I, 56, 18—23 eingeſchoben iſt. Dieſe letzte Stelle (18—23) erſcheint in Somadeva's Auszug, iſt aber in der berliner Handſchrift und im Hitopadeſa ausgelaſſen. Die Einſchiebung iſt mit Geſchick und Leichtigkeit vollzogen.

Das Märchen ſelbſt erſcheint auch im ſüdlichen Pantſchatantra, jedoch an anderer Stelle (Dubois S. 121, vgl. vorigen Paragraph), und ebenſo in der arabiſchen Bearbeitung, wo es das 17. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Ausgabe bildet (Wolff, II, 99; Knatchbull 346), den 11. Abſchnitt der griechiſchen Ueberſetzung von Symeon Seth (athener Abdr. 101), das 14. Kapitel bei Johann von Capua (n., 3) und in der alten deutſchen Ueberſetzung, Ulm 1483 (Y., 5), ſowie der ſpaniſchen Ueberſetzung LIV, 6; das 16. bei Raimond de Bezièrs (Notices et Extraits, X, 2, 16); das 15. in Nasr-Allah's perſiſcher Ueberſetzung (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 124); das 13. im Anvár-

i-Snhaili (S. 596) und in der türkischen Bearbeitung (Cabinet des fées, XVIII, 189). Nachgebildet ist es von Baldo, 18. Fabel (bei Edéléstand du Méril. Poésies inédites du moyen âge, S. 244); bei Doni fehlt es.

§. 70. Im Verlauf unserer Untersuchungen (vgl. auch §. 6) wird sich herausstellen, daß das sanskritische Grundwerk, aus welchem einerseits das Kalilah und Dimnah, andererseits das Pantschatantra geflossen sind, zu der Zeit, als es in das Pehlewi übertragen ward, zum wenigsten aus 11 Abschnitten bestand, wahrscheinlich aus 12, vielleicht selbst aus 13. Nach dieser Zeit wurden im Sanskrit die fünf ersten immer mehr erweitert und, von den übrigen abgetrennt, zu einem besondern Werke, dem Pantschatantra oder Pantschopâkhyâna, „die fünf Bücher" oder „die fünf Erzählungen". Allein die Abtrennung der übrigen scheint nicht auf einmal geschehen zu sein; manche aus ältern Handschriften stammende Abschriften mögen sie noch, nachdem die vordern fünf besonderer Ausführung schon theilhaftig geworden waren, als Anhänge enthalten haben. Dadurch erklärt sich, daß von jenen sicher darin enthaltenen 11 zwei in mehreren Recensionen des Pantschatantra auch in das erste Buch verarbeitet sind. Das erwähnte 17. Kapitel bei Silv. de Sacy ist einer davon, und sein Vorkommen sowol in der berliner Handschrift des Pantschatantra, als auch im südlichen macht es wahrscheinlich, daß er in eine Recension des Pantschatantra, aus welcher diese beiden Recensionen stammen, schon verhältnißmäßig früh Eingang fand. Daß er im südlichen Pantschatantra nicht ganz an derselben Stelle erscheint, wie in der berliner Handschrift, erklärt sich vielleicht aus der großen Umstellung, welche in jenem stattgefunden hat (s. §. 66—68).

§. 71. Schon der ganze Ton dieses Märchens würde die Vermuthung rechtfertigen, daß es auch, wie die meisten andern des Pantschatantra, aus buddhistischen Quellen herrührt. Wir bedürfen ihrer aber nicht; es ist schon aus einer buddhistischen Legendensammlung, der Rasavâhinî, Kap. 3, von Spiegel in seinen Anecdota Pâlica (Leipzig 1845) mitgetheilt und befindet sich auch in dem ebenfalls buddhistischen Karmaçataka, wie mir der

petersburger Akademiker, Hr. Schiefner, brieflich mitgetheilt hat. Es lautet in der Spiegel'schen Ueberſetzung folgendermaßen:

„In einer großen Dürre geräth ein Hund in eine Höhle, in der ſich ſchon eine Schlange, die ſpäter als Schlangenkönig bezeichnet wird, und ein Menſch befinden; ſie können alle drei nicht wieder heraus und die Todesfurcht entfernt ihren ſonſtigen gegenſeitigen Haß. Da kommt ein Bewohner von Benares dahin, ſieht ſie und zieht ſie aus Mitleid in einem Korbe heraus. Alle drei bezeugen ihm ihre Dankbarkeit, ſagen ihm ihre Wohnung und bieten ihm ihre Gegendienſte an. Mit der Zeit geräth der Retter in Unglück. Er geht zu dem Feigenbaume, wo der Hund wohnt, und ruft: «Hund!» Dieſer naht ſich ſogleich, und da er erfährt, daß ſein Retter nichts zu leben hat, ſo geht er ſogleich, um Lebensmittel zu ſuchen. Zu derſelben Zeit badet ſich der König und hat währenddeß ſeinen Schmuck abgelegt. Der Hund ſtiehlt dieſen und gibt ihn ſeinem Retter. Dieſer bringt ihn zu dem von ihm geretteten Menſchen, um ihn für ihn aufzuheben. Unterdeß vermißt ihn der König und es wird ausgerufen: «wer ihn dem Könige wiederbringe, ſolle großen Lohn erhalten». Da denkt der Freundesverräther, «auch ich bin nicht glücklich; ſoll ich nicht den Perlenſchmuck dem Könige nachweiſen und dann in Freuden leben?» Darauf zeigt er an, daß der Schmuck bei ihm von einem Manne niedergelegt ſei und deutet an, daß dieſer ihn wol geſtohlen haben werde. Der Retter wird gefangen genommen und ſoll, auf Befehl des Königs, an einen Pfahl geſpießt werden. Als er zu dem Richtplatze geführt wird, kommt er an der Wohnung der Schlange vorüber, erinnert ſich ihrer und ruft ſie. Dieſe faßt ſogleich den Entſchluß, ihm zu helfen. Sie nimmt eine andere Geſtalt an und ſagt zu den Dienern des Königs, ſie ſollten den Mann noch eine Weile leben laſſen. Dann geht ſie in ihrer Schlangengeſtalt zu des Königs Frau und beißt dieſe. Als dieſe durch ihr Gift ohnmächtig geworden, verwandelt ſie ſich wieder in einen Menſchen und ſagt ihr: «der Menſch, der eben hingerichtet werden ſoll, verſteht dich zu heilen». Dieſem aber theilt ſie mit, «er ſolle, ſobald er gerufen werde, den Körper der Königin mit

Waſſer beſprengen; dadurch werde ſie geheilt ſein». Alles geſchieht ſo; der König beſchenkt nun den Retter mit Land, Wagen u. ſ. w., und dieſer erzählt ſeine Geſchichte als Beiſpiel von der Dankbarkeit der Thiere und der Undankbarkeit der Menſchen. Der König befiehlt darauf, ihm ein großes Haus zu bauen, und auf ſein Begehren wird es zwiſchen der Wohnung der Schlange und des Hundes aufgeführt; dort wohnte er, ſich mit ſeinen Freunden erfreuend, bis zum Ende ſeiner Tage; nach ſeinem Tode kam er mit dieſen an den Ort, den ſie durch ihre Thaten verdienten" (Spiegel a. a. O., Ueberſetzung 53—58).

Im Karmaçataka erſcheint (von Sâkyamuni im Zuſammenhang mit einer Undankbarkeit des Devadatta erzählt, vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 109) eine ſchon weiter entwickelte Faſſung; welche ſich insbeſondere dadurch unterſcheidet, daß ein Falke ſtatt des Hundes eintritt — in weſentlicher Uebereinſtimmung mit dem ſüdlichen Pantſchatantra, wo ein Adler, und mit dem Livre des merveilles, wo ein Rabe (ſ. S. 198. 204) —, und außerdem unter den (hier aus einem Brunnen) geretteten Thieren noch ein Löwe und eine Maus ſind. Die vollſtändige Ueberſetzung aus dem Tibetiſchen, welche ich dem Herrn Akademiker Schiefner verdanke, lautet folgendermaßen:

„O Bhikſchus! In früher, längſt vergangener Zeit regierte im Lande Videha ein König Mahendraſena. Zu der Zeit war in einer einſamen Waldſchlucht ein Brunnen; in dieſen Brunnen waren fünf lebende Weſen gefallen: ein Menſch, ein Löwe, eine Schlange, eine Maus, ein Falke. Ein Jäger, der ſich gleichfalls in dieſem Walde auf der Jagd befand, kam, von Durſt gequält, an dieſen Brunnen und als er hineinblickte, ſah ihn der Menſch und bat ihn ſofort: «Heda! Freund! gewähre uns deinen Schutz!» Sogleich, als der Jäger dies gehört hatte, erwachte in ihm Mitleid mit den lebenden Weſen, «wenn ich ſie nicht herausziehe, werden ſie ſämmtlich hinſiechen und ſterben», dachte er, holte ein Seil herbei und zog ſie alle aus dem Brunnen. Als der Jäger ſpäter in dieſen Wald auf die Jagd gekommen war und der König des Wildes, der Löwe, ihn erblickt hatte, fragte er den Jäger:

«Freund! weshalb bist du hierher in den Wald gekommen?» Dieser antwortete: „Um Wild zu jagen, wandere ich hier im Walde; dies ist meines Lebens Unterhalt!» Der Löwe sprach: «Freund! quäle dich nicht ab! Da ich dir meine Dankbarkeit beweisen will, bleibe du hier und ich werde alltäglich gutes Wild tödten und dir soviel Fleisch geben, als du nöthig hast». Mit diesen Worten ging der Löwe fort, tödtete alltäglich gutes Wild und gab dem Manne viel Fleisch. Als darauf später der Jäger der Fleischnahrung überdrüssig geworden war und nach Hause zurückkehrte, sah und erkannte ihn der Falke und sprach zu ihm: «Freund! führst du ein so schlimmes Leben?» Der Jäger antwortete: «Dies ist unser Lebensunterhalt; auf diese Weise suchen wir unsere Nahrung». Darauf dachte der Falke: Da dieser Mensch mir früher mein Leben gerettet hat, so muß ich ihm meinen Dank beweisen, und sagte: «Freund! bleibe du hier, ich will deiner Armuth ein Ende machen». Mit diesen Worten flog der Falke fort auf den Hof des königlichen Palastes und dachte, «wenn ich hier etwas finde, werde ich es nehmen und dem Manne geben». Als er, am Himmel schwebend, herabblickte, hatte zu derselben Zeit in dem königlichen Palaste Mahendrasena's Gattin ihren sämmtlichen Schmuck abgenommen und in ein Körbchen gethan, um ihr Haar zu waschen. Der Falke trug den Schmuck davon und gab ihn dem Manne. Dieser nahm ihn, machte sich auf nach Hause und wurde von jenem Menschen gesehen und erkannt. Dieser fragte ihn: «Freund! woher hast du dies bekommen?» Der Jäger antwortete ihm: «der Falke hat es mir gegeben», und ging nach Hause. Darauf befahl der König Mahendrasena allen Vögeln: «Gehet ihr heute in alle Nester und bringet mir jenen Schmuck wieder!» Als jener Mensch dies auch vernahm, dachte er: «dieser wird mich wahrscheinlich nicht zweimal aus dem Brunnen ziehen; ich will zum König gehen und ihm Nachricht geben; dieser wird mir vielmehr ein Freudengeschenk geben». Der Mann ging hin und meldete es dem König: «der und der Jäger hat den Schmuck der Majestät genommen». Als der König dies gehört hatte, ließ er ihm sogleich eine große Belohnung geben. Es

wurde darauf der Jäger gerufen, ihm aller Schmuck abgenommen und er selbst ins Gefängniß gesetzt. Als er im Gefängniß war, sah und erkannte ihn die Maus und dachte: «da dies der Mann ist, der mir mein Leben gerettet hat, muß ich ihm meinen Dank beweisen». Sie sagte: «Freund! wegen welches Verbrechens bist du in dies Gefängniß gesetzt?» Darauf erzählte er alles ausführlich. Die Maus sprach: «Freund! sei nur getrost! solange du hier bist, werde ich dir Speise und Trank bringen». Die Maus brachte dem Manne, solange er im Gefängniß saß, Speise und Trank. Einige Zeit später, als der Mann noch im Gefängniß saß, dachte die Schlange daran, dem Manne ihren Dank zu beweisen, und sprach zu ihm: «Ich werde dich aus dem Gefängniß befreien und dich zum reichen und mächtigen Manne machen. Ich werde den König mit meinem Gifte stechen. Da gegen mein Gift kein Mittel hilft und du zu der Zeit noch im Gefängniß sein wirst, so sage: „da kein anderer den König heilen kann, so kann ich ihn heilen“. Darauf wird dich der König rufen lassen; geh' dann hin, mache einen Kreis aus Kuhmist, zünde Feuer an und sprich diesen Spruch. Wenn ich deine Stimme höre, komme ich, und bei dem Worte: „vertreib! vertreib! springe ins Feuer! oder befreie den König vom Gift!“ werde ich sagen: „wenn ich ins Feuer springe, werde ich nicht das Gift des Königs vertreiben“. Darauf mußt du mir sagen: „Da du viele lebend stichst und ich auch das Leben des Königs nicht loslasse, so ist es nicht recht, wenn du nicht das Gift des Königs vertreibst“. Dann werde ich bei deinem Spruch das Gift des Königs vertreiben. Es wird der König dir geneigt werden, dich aus dem Gefängniß entlassen und dir einen großen Haufen Schätze geben». Mit diesen Worten ging die Schlange und biß den König. Der König wußte sich nicht zu helfen. Da sprach der Jäger zu dem Gefängnißwächter: «da niemand dem König helfen kann, will ich sein Gift vernichten». Als der Wächter es dem Könuig gemeldet hatte, ließ der König den Mann kommen und sagte ihm: «Mann! wenn du mein Gift vertreiben kannst, werde ich dir einen großen Haufen von Schätzen geben». Da sprach der Mann: «Majestät! habe

guten Muth! ich werde nicht gehen, ehe ich dir geholfen». Der Mann zog einen Zauberkreis mit Kuhmist, zündete Feuer an und sprach einen Spruch. Als die Schlange ihn hörte, kam sie an den Kreis heran und blieb stehen. Darauf sprach der Mann: «da du hier bist, mußt du von zwei Dingen eins thun, entweder treibe des Königs Gift fort, oder spring' ins Feuer!» Darauf sprach die Schlange: «soll ich, die ich hier bin, eins von beiden thun, so muß ich entweder mein Leben hingeben, oder den König tödten». Als die Schlange ihm zugekehrt war, sprach der Mann, zu ihr gekehrt: «da du viele lebend beißest und ich das Leben des Königs nicht hingebe, so ist es nicht recht, wenn du das Gift des Königs nicht vertreibst». Sobald die Schlange dies gehört hatte, befreite sie den König vom Gift. Darauf ward der König dem Manne geneigt und entließ ihn, nachdem er ihm einen Haufen von Schätzen gegeben hatte."

Wie die Erzählung des sanskritischen Pantschatantra von der Alterthümlichkeit des Karmaçataka und der Treuherzigkeit der Rasavâhini verloren, aber innerlich vollendeter gestaltet ist, möge der Leser selbst vergleichen. Nur darauf mache ich aufmerksam, daß der Gerettete, welcher dort nur als Mensch bezeichnet ist — weil es nur darauf ankam, die Undankbarkeit des Menschen der Dankbarkeit der Thiere gegenüberzustellen —, hier durch Einwirkung des Schmucks passend als Goldschmied dargestellt wird.

Die Darstellung im südlichen Pantschatantra weicht in einzelnen Nebendingen sowol von den buddhistischen Fassungen als der der berliner Handschrift des Pantschatantra ab. „Der Retter ist hier ein früherer Vezier eines Königs, der durch Verleumder in Ungnade gefallen war und sich von der Welt zurückgezogen hatte, um als Bettelmönch zu leben. Auf einer Pilgerfahrt zu einer heiligen Stätte kommt er an einen Brunnen, in welchem sich eine Schlange, ein Tiger und ein Adler (statt des Löwen und Falken im Karmaçataka und der letztere statt des Affen in der berliner Handschrift) und ein Goldschmied befinden. Rettung und Dank fast ganz wie in der berliner. Auf seiner Rückkehr litt er einst, eine Wüste durchziehend, Hunger und Durst. Da erinnert

er sich in seiner Noth der Thiere; sogleich erscheint der Adler und schafft ihm Speise und Trank. Dann kommt er, weiter ziehend, zu der Wohnung des Tigers. Dieser empfängt ihn gastlich und schenkt ihm Gold und Edelsteine, «diese waren die Beute von einer Menge Männer und Frauen, die er gefressen hatte» (vgl. §. 80). Weiter ziehend, kommt er nun zu dem Goldschmied. Diesem erzählt er seine Abenteuer und zeigt ihm die Schätze. Der Goldschmied wird danach begierig, ergreift den Retter und bringt ihn gefuebelt zum Richter, dem er ihn als einen Räuberhauptmann bezeichnet. Er soll hingerichtet werden, da gedenkt er der Schlange. Diese, um ihn zu retten, kriecht des Königs Staatselefanten in den Rüssel, und kommt erst auf des Verurtheilten Befehl wieder heraus. Darauf erzählt dieser dem König seine Geschichte. Dieser belohnt ihn reichlich und läßt den Goldschmied wegen seiner Undankbarkeit hinrichten."

Diese Fassung beruht augenscheinlich nicht blos auf derselben buddhistischen Grundlage, wie die des sanskritischen Pantschatantra, sondern zeigt auch dadurch, daß sie einen Goldschmied — statt des Menschen überhaupt in den buddhistischen Quellen — hat, daß sie auch noch auf einer weitern, mit dem sanskritischen Pantschatantra gemeinsamen Entwickelung fußt. Dieser ist aber, so sehr er im sanskritischen Pantschatantra an seiner Stelle ist, hier ganz unnütz. Daraus läßt sich schließen, daß die im südlichen Pantschatantra hervortretenden übrigen sehr schlechten Abweichungen erst später eingetreten sind; sie sind augenscheinlich von einem kindischen und schwachen Verstande eingegeben.

In der arabischen Uebersetzung dient dieses Märchen, analog wie in den übrigen Kapiteln (vgl. §. 6), als Beleg eines Satzes der Lebensweisheit, mit welchem dieses Kapitel eingeleitet wird. Die Fassung ist im wesentlichen wie im sanskritischen Pantschatantra. Im einzelnen weicht sie zu Anfang darin ab, daß erzählt wird, die vier Geschöpfe seien in einen Brunnen gestürzt, als er gegraben ward; der Retter ist ein Pilger; dieser zieht später eines Geschäfts wegen zu der Stadt, in welcher die Geretteten sind. Der Affe bringt ihm Früchte. Der Tiger ermordet des Königs

Tochter und bringt seinem Retter ihren Schmuck. Der Goldschmied verräth ihn dann, wie im Pantschatantra. Die Schlange hat, ohne angerufen zu sein, Mitleid mit ihm und beißt des Königs Sohn; eine Schwester derselben sagt ihm, sich unsichtbar machend, daß nur der Pilger ihn heilen könne. Die Schlange selbst gibt diesem ein Blatt, woraus er einen Trank bereitet und den Gebissenen heilt. Er wird alsdann reich beschenkt und der Goldschmied aufgehängt.

Der Trank scheint eine nichtindische Umwandlung; im übrigen steht die Fassung im allgemeinen zwischen dem sanskritischen und südlichen Pantschatantra.

Von dieser weicht die alte griechische Uebersetzung von Symeon Seth und die lateinische von Johann von Capua darin ab, daß sie, statt des Tigers, jene einen Drachen, diese eine Viper haben. Da der Tiger im Sanskrit erscheint, so ist dies eine spätere Umwandlung, und Silv. de Sacy's Recension ist, gegen die sonstige Gewohnheit, hier die treuere. Beide Uebersetzungen weichen auch in einigen andern Momenten von Silv. de Sacy ab; die Stadt, welche bei Silv. de Sacy نوادرخت Navâdarakht heißt, wird in Symeon Seth's Uebersetzung Ζάνζουρ genannt; von der Schwester der Schlange haben beide nichts und stimmen darin mit den Fassungen beider Pantschatantra's überein, sodaß sie hierin den ältesten arabischen Text, wie gewöhnlich, treuer bewahrt zu haben scheinen. Der Prinz erklärt hier von selbst, daß ihn nur der Pilger heilen könne; bei Possinus (lateinische Uebersetzung von Symeon Seth) sagt er, es habe ihm geträumt; da aber weder Starck's Ausgabe, noch der upsaler Codex des griechischen Textes, noch Johann von Capua, noch Silv. de Sacy diesen Zusatz haben, so ist es fraglich, ob er nicht von Possinus herrührt, welcher frei übersetzt hat und wohl fühlte, daß eigentlich hätte angegeben werden müssen, woher der Gebissene das wisse.

Im Anvâr-i-Suhaili ist dieses Märchen mit einer langen Einleitung versehen, in die noch eine andere Geschichte eingeschachtelt ist. „Ein Fürst schenkt sein Vertrauen einem Goldschmied; der Vezier räth ihm davon ab und erzählt ihm zur Warnung

eine Geſchichte, wo ein König einem Schuhmacher ſeine Gunſt zugewendet und ſeinen Sohn anvertraut habe; der Schuhmacher entführt dieſen in ſeinem vierten Jahre, beraubt ihn ſeiner Koſtbarkeiten und verkauft ihn als Sklaven. Der neue Herr bringt ihn dem König, ſeinem Vater, zurück, ohne daß dieſer ihn erkennt. Doch wendet er ihm ſeine Gunſt zu; dieſe benutzt aber des Königs Juwelier dazu, ihn zu verführen, des Königs Siegel zu ſtehlen. Der König bemerkt es aber und will ihn hinrichten laſſen; als er jedoch entkleidet iſt, erkennt er ihn an einem Mal als ſeinen verlorenen Sohn."

Es gibt eine Menge Erzählungen von geraubten Prinzen, die als Sklaven zu ihren Aeltern unerkannt zurückkommen und erſt wenn ſie hingerichtet werden ſollen erkannt werden, doch kenne ich keine, welche ſo ſehr an die vorliegende anklänge, daß ſie für ihr Original gelten könnte; einigermaßen ähnlich iſt die Rahmenerzählung der „Zehn Veziere", worüber ich bei Behandlung des Sindabadkreiſes ſprechen werde.

„Dieſe Geſchichte macht auf den König keinen Eindruck; er fährt fort, den Goldſchmied zu begünſtigen, und dieſer benutzt ſeine Stellung, des Königs Tochter zu einer ſchreienden Ungerechtigkeit zu bewegen. Dies endlich führt die Ungnade der Prinzeſſin und den Sturz des Goldſchmieds herbei. Voll Verzweiflung entfernt ſich letzterer und fällt in die Grube, in welcher ſich ſchon der Tiger, der Affe und die Schlange befinden." Hier beginnt unſer Märchen, welches ebenfalls ſtark verändert iſt. „Nachdem der Pilger die vier gerettet, kommt er, nach Vollendung ſeiner Reiſe, wieder in die Gegend, wo der Affe wohnt; hier übernachtet er, wird aber von Dieben beraubt, gebunden und in einen Abgrund geworfen. Schon verliert er alle Hoffnung auf Rettung, als ihn der Affe zufällig findet, rettet, in ſeine Wohnung führt und gaſtlich bewirthet. Dann verfolgt dieſer auch die Diebe, trifft ſie ſchlafend und bemächtigt ſich ſowol deſſen, was ſie dem Pilger geraubt, als ihrer übrigen Beute. Alles dieſes gibt er dem Pilger. Dieſer begegnet nun auch dem Tiger, der, wie im Arabiſchen, die Prinzeſſin tödtet und ihm ihren Schmuck bringt. Ebenſo

Verrath des Goldschmieds. Die Hülfe der Schlange weicht dagegen etwas ab. Sie hat schon einen Tag vorher die Königin-Mutter gebissen und gibt dem Pilger ein gewisses Gras, womit er sie heilen werde. Dann geht sie selbst auf die Schloßterrasse und verkündigt unsichtbar dem König, daß der Pilger unschuldig und die Königin zu heilen fähig sei. Er heilt sie, wird vom König hoch geehrt und der Goldschmied auf den Pfahl gespießt." Die Motive der Umwandlung sind theilweise zu erkennen und nicht ganz unrichtig; dennoch aber ist das Ganze eine werthlose Verdehnung. Habe ich recht, in der bald folgenden Darstellung der Gesta Romanorum eine Abhängigkeit von dieser Darstellung zu finden und in der 1195 von Richard Löwenherz gegebenen (s. weiterhin) eine Abhängigkeit von der in den Gesta Romanorum vorliegenden, so muß die Umwandlung in Bezug auf die Aehnlichkeit zwischen Husaïn Vaïz und den Gesta Romanorum — da Husaïn Vaïz erst 1494 etwa seine Umarbeitung abfaßte — viel älter sein. Da Nasr-Allah's persische Uebersetzung schon um 1120 abgefaßt ist (vgl. Silv. de Sacy in Not. et Extr., X, 1, 98 fg. und im Mém. histor. vor seiner Ausgabe des Kalilah und Dimnah, S. 40), so könnte sie schon darin erscheinen. Diese Uebersetzung existirt handschriftlich in mehreren europäischen Bibliotheken, und es wäre wichtig, das 15. Kapitel derselben zu vergleichen.

In der türkischen Bearbeitung ist — da ein Schluß nach der französischen Uebersetzung derselben wol erlaubt ist — die eingeschobene Erzählung vom Schuhmacher wieder ausgelassen, auch im übrigen einiges nicht unpassend geändert; vgl. Cabinet des fées, XVIII, 189, und Cardonne, Mélanges de litér. orient., I, 159, übersetzt in Tausendundein Tag, IV, 307—324.

Eine stark veränderte und theilweise unzusammenhängende Fassung gewährt Tausendundein Tag, (Prenzlau) XI, 240. Sie zeigt deutlich die Spuren eines zwischen ihr und den ältern schriftlichen Abfassungen liegenden Uebergangs in das Volksleben.

„Eine Karavane kommt an einen Brunnen. Der Eimer wird hinabgelassen, um Wasser zu schöpfen, aber der Strick reißt

und der Eimer ist verloren. Dies geht dreimal so. Da wird dem, der in den Brunnen steigen und Wasser schaffen würde, eine Belohnung versprochen. Ein armer Reisender läßt sich hinab und findet da einen Mann, einen Löwen und eine Schlange. Jedes der Geschöpfe verspricht ihm eine Belohnung, wenn er es rette; die Thiere warnen vor dem Menschen. Der arme fragt zuerst den Löwen, was er ihm leisten werde. Er antwortet: «er wolle sich der Karavane in den Weg legen und sie hindern, weiter zu ziehen; man werde alsdann dem, der ihn entferne, eine große Belohnung versprechen; darauf solle ihm der Retter nur ein Zeichen geben, dann werde er gehen». Die Schlange sagt: «sie wolle ihm drei Borsten von ihrem Rücken geben (analoge Zaubermittel erscheinen in den Märchen aller Völker, auch in indischen [1]); wenn er in Unglück gerathe, solle er sie verbrennen, dann werde sie sogleich zu seiner Hülfe herbeieilen». Der Mann sagt: «er könne ihm nichts bieten, aber er sei ja sein Bruder und es würde unrecht sein, wollte er die Thiere retten und sich nicht seiner erbarmen». Er rettet sie alle drei, schafft Wasser, und erhält zum Lohn für jeden Reisenden und jedes Kameel ein Goldstück. Als die Karavane weiter zieht, hält der Löwe sein Versprechen; der Retter entfernt ihn und erhält wieder denselben Lohn. Für das viele Gold kauft er Juwelen. Er kommt nun in eine Stadt und findet da den Mann, den er gerettet. Er zeigt diesem seine Juwelen und fordert ihn auf, ihm einen Käufer zu schaffen. Der Mann stand im Dienste des Fürsten und sagt diesem: «der Dieb, der ihm vor einiger Zeit kostbare Juwelen gestohlen, sei jetzt in seine Hände gefallen». (Von diesem Diebstahl ist vorher keine Rede gewesen). Er wird geholt und ohne weiteres zum Tode verurtheilt. Im Gefängniß gedenkt er der Schlange, verbrennt die Borsten, sie erscheint und sagt ihm: «sie wolle in den Harem gehen, den ältesten Prinzen umschlingen und nicht eher weichen,

[1]) Nach Markandeya-Purana, V, 3. 5. 6 entsteht Vritra aus Tvashtri's im Feuer geopfertem jatâ, „Haarzopf".

bis er ihr ein Zeichen gebe». Dies geschieht, und so wird er gerettet und vom König noch reich belohnt."

Nach dem Kalilah und Dimnah hat Baldo dieses Märchen in seiner 18. Fabel verarbeitet, aber ganz entstellt, sogar das Wichtigste — die Rettung durch die Schlange, wol durch eine Lücke in der Quelle, nach der er arbeitete — ausgelassen. Er gibt es, in Uebereinstimmung mit der Ansicht des Mittelalters, für eine äsopische Fabel, wie er ja auch seine Sammlung „Alter Aesopus" nenut. [1])

Es erscheint ferner in dem Livre des merveilles und ist aus dem Manuscript mitgetheilt von Edélestand du Méril zu Baldo, S. 245, Note. Die Thiere in der Grube sind da ein Bär, ein Rabe und eine Schlauge. Der Rabe, sowie dessen sogleich zu erwähnende That der Dankbarkeit, erinnern an den Falken der buddhistischen Darstellung, welche in der That auch in Europa bekannt geworden sein konnte. Der Bär bezeigt seine Dankbarkeit dadurch, daß er Honig bringt (bei Baldo thut dies der Affe). Der Rabe bringt einen kostbaren Hut, welchen er der Prinzessin vom Kopfe genommen. Der Hut wird ausgerufen und dem Bringer Lohn, dem Besitzer Strafe angekündigt. Der Goldschmied verräth den Eremiten, welcher geschlagen und in das Gefängniß geworfen wird. Die Schlauge beißt nun die Prinzessin in die Hand; danu erscheint sie dem König im Traum (vgl. oben Symeon Seth bei Possinus), sagt ihm, der Gefangeue werde die Tochter vermittelst eines Krauts heilen, und gibt dieses dem Ereuiten. Sie wird geheilt und der Goldschmied bestraft.

Schon 1195 ward dieses Märchen von Richard Löwenherz öffeutlich erzählt (Matthaeus Paris, Hist. maj. [London 1571,

[1]) Ich bemerke beiläufig, daß in V. 6 auctoris richtig ist; es ist zu übersetzen: „und (der Mensch wird gezeigt) von geringerer Sorge um den Schöpfer", d. h. daß er sich weniger um Gott kümmert, als die Thiere; S. 246, V. 5 (bei Edélestand du Méril, Poésies inédites du moyen âge) lese man contingit statt contigit; in V. 7 müßte huic statt cui stehen; negante ist richtig, „da ihm die Noth des Hungers die Hoffnung (den Baren zu erjagen) versagte".

S. 240—242], in der französischen Uebersetzung Grande chronique de Matthieu de Paris, traduit en français par Huillard Bréholles, II, 234; Thom. Warton, Dissertation on the Gesta Romanorum, p. CCXXXVIII, in The history of English Poetry, London 1824), jedoch in einer Fassung, die, wie mir scheint, nur eine Verstümmelung und Entstellung der Form ist, welche es in den Gesta Roman. hat, keineswegs aber, wie man nach Richard's längerm Aufenthalte im Orient auf den ersten Anblick vermuthen möchte, unmittelbar aus dem Orient stammt. Daher werde ich sie erst nach der der Gesta Romanorum besprechen.

In den Gesta Romanorum, c. 119, hat es etwa folgende, wie schon bemerkt, der im Anvár-i-Suhaili wenigstens in ihrem Anfange ähnliche Fassung:

An die Stelle des Goldschmieds tritt — den occidentalischen Zuständen mehr entsprechend — ein Seneschal, dessen Herz so von Hochmuth geschwollen ist, daß er ebenfalls alle bedrückt. Er reitet durch einen Wald und fällt in eine Grube, in welche auch ein Affe, ein Löwe und eine Schlange gerathen. Ein armer Holzsammler rettet sie alle. Am folgenden Tage geht er zum Schloß des Seneschal, um die versprochene Belohnung in Empfang zu nehmen. Allein dieser will ihn nicht kennen und läßt ihn, da er mehrere mal wiederkehrt, so durchprügeln, daß ihn seine Frau auf einem Esel zurückholen muß. Als er wieder im Walde Holz sammelt, treibt ihm der Löwe aus Dankbarkeit zehn beladene Esel zu, die er in sein Haus führt; vergebens sucht er den rechtmäßigen Eigenthümer und freut sich am Ende der Schätze. Wie er am zweiten Tage wieder Holz sammeln will und kein Werkzeug hat, um es zu spalten, kommt der gerettete Affe und bricht mit seinen Zähnen und Nägeln soviel Holz ab, daß er seine Esel damit beladen konnte. Am dritten Tage bringt ihm die Schlange, um ihre Dankbarkeit zu bezeigen, einen dreifarbigen Stein, durch dessen Kraft er viele Güter erwarb und es sogar zum Kriegsobersten brachte (vgl. über den Schlangenstein des indischen Märchenglaubens oben §. 58 und weiterhin). Als aber der Kaiser von diesem Steine erfährt, verlangt er ihn,

und der Holzhauer muß ihn ihm für 300 Gulden verkaufen; allein der Stein kehrt von selbst in des Retters Truhe zurück. Dieser händigt ihn dem Kaiser jedoch von neuem ein und erzählt auf des Kaisers Befragen, wie er dazu gelangt sei. Der Kaiser läßt darauf den Seneschal hängen und alle Güter desselben, sowie seine Würde erhält der Retter.

Hier sind Umwandlungen eingedrungen, welche theilweise einer andern Entwickelung des Gedankens von der Dankbarkeit der Thiere entlehnt sind, theilweise ebenfalls auf von Indien her eingedrungenen Anschauungen (Schlangenstein) beruhen, theilweise aber auch auf selbständiger Weiterbildung im Occident.

Darauf beruht, meiner Ansicht nach, die Fassung, in der dieses Märchen nach Matthieu von Paris († 1235) von Richard Löwenherz 1195 erzählt ist. „Die Stelle des Seneschal vertritt hier ein geiziger Venetianer; die Thiere in der Grube sind ein Löwe und eine Schlange. Wie in den Gesta Romanorum und in der buddhistischen Darstellung werden sie an einem erst geholten Stricke — jedoch, was ebenfalls kaum differirt, von einem Kohlenbrenner — herausgezogen. Der Löwe bringt zum Dank ein Hirschkalb (vgl. oben S. 196), die Schlange einen kostbaren Stein. Der Venetianer jagt ihn drohend weg, als er seine Belohnung fordert; da verklagt ihn der Retter und zeigt zur Beglaubigung seinen Stein vor, der ihm abgekauft wird; zugleich führt er Bürger zu dem Löwen und der Schlange, welche ihm in deren Gegenwart nochmals ihre Dankbarkeit bezeigen. Darauf wird der Undankbare verurtheilt."

Den Gesta Romanorum fast ganz nahe und nur in einigen Punkten abweichend, wol durch willkürliche Aenderung des Dichters, steht die Darstellung in Gower, Confessio amantis, c. V, S. CX, 6 fg. „Statt des Seneschals erscheint hier ein Römer, in der Grube sind ein Affe und eine Schlange; Unterhaltung mit der Frau wie in den Gesta Romanorum, ebenso Holzsammeln durch den Affen; auch hier bringt die Schlange einen Stein, der, verkauft, wie in den Gesta Romanorum, von selbst zurückkehrt. Das Urtheil fällt hier der Kaiser Justinian und zwar muß der Ge-

rettete die in der Noth verſprochene Hälfte ſeines Vermögens abtreten."

Theils aus den Gesta Romanorum, theils aus der vielgedruckten, alſo auch vielgeleſenen deutſchen Ueberſetzung des Johann von Capua iſt dieſes Märchen auch ins Volk übergegangen und hat hier eine aus beiden zuſammengefloſſene und noch keineswegs ſehr ſtark veränderte Geſtalt angenommen, welche in E. Meier, Schwäbiſche Volksmärchen, Nr. 14, mitgetheilt iſt. Ich muß ſie wenigſtens kurz andeuten, weil man hier eine der Arten, wie Volksmärchen entſtehen, vor Augen hat.

„Der Bediente eines Kaufmanns ſtürzt, vor ihm hergehend, in eine Grube; der Kaufmann dreht ein Seil, um ihn wieder herauszuziehen; da kommen ein Bär, ein Löwe und eine Schlange herauf, deren jedes ihn ermahnt, den Menſchen nicht zu retten; er thut es dennoch. Die Thiere beweiſen ihre Dankbarkeit, und als der Bediente das viele Gold ſieht, klagt er ſeinen Herrn an, daß er viele Menſchen beraubt und gemordet habe. Es wird ihm die Haut abgezogen und er ſo an einen Baum gebunden. Der Bär und der Löwe zernagen ſeine Bande, heilen und beſchenken ihn von neuem. Die Richter aber verurtheilen ihn zum zweitenmale; da kommt die Schlange und beißt des Königs Tochter in die Stirn und gibt dem Retter ein Kraut, womit er ſie heile. Der König macht ihn darauf zu ſeinem Nachfolger, ſodaß er König wird."

In dieſer ſo alten literariſchen und mündlichen Verbreitung, welche durch ihre vielfachen Variationen eine rege Theilnahme und volksmäßige Aneignung und Umbildung bezeugt, konnte der Gedanke von der Dankbarkeit der Thiere ſchon tief genug auch im Occident einwurzeln, um auch in andere Märchen einzudringen und vielleicht ſelbſt ſich in Bildung von verwandten zur Anſchauung zu bringen. Allein Indien hat ihn auch noch in vielen andern Fabeln und Märchen objectivirt, und von dieſen hat noch eins ſicher, vielleicht auch andere ihren Weg nach Europa gefunden. Hierbei kann ich nicht umhin, die Bemerkung anzuknüpfen, daß, ſowie das bisher beſprochene Märchen, ſo auch überhaupt der Gedanke,

die Dankbarkeit der Thiere in ähnlichen Conceptionen zu veranschaulichen, vorwaltend dem Buddhismus entstammt zu sein scheint. Denn dieser schärft vor allem andern Wohlwollen und Mitleid gegen alle lebendigen Geschöpfe ein und in seiner Praxis richtet sich bekanntlich dieses Wohlwollen in einem viel höhern Grade auf die Thiere, als auf die Menschen. Bei der Fülle von Fabeln, Parabeln, Märchen, die er, seiner Gewohnheit gemäß, zur Einschärfung seiner Lehre benutzt, hat er, zur Bekräftigung dieses Grundsatzes, wie die besprochene, so gewiß auch andere Fabeln erfunden, in denen sich die Thiere für das erwiesene Wohlwollen auch dankbar bezeugten. — Ein ebenfalls buddhistisches Märchen, in welchem die Treulosigkeit des Menschen im Gegensatze zu der Treue der Thiere hervortritt und welches, wie das obige (S. 195), von Śâkyamuni, ebenfalls bei Gelegenheit einer Undankbarkeit des Devadatta, erzählt wird, lautet im Karmaçataka, der Uebersetzung gemäß, welche ich dem Herrn Akademiker Schiefner verdanke, folgendermaßen:

„O Bhikschus! In früher, längst vergangener Zeit lebte in einem Gebirgsdorfe ein armer Mann, der sich durch Kraut- und Holzhandel seinen Unterhalt verschaffte. Als dieser einmal in das Innere des Waldes gegangen war, um Holz zu hauen, und von einem Löwen bedrängt wurde, kletterte er voll Furcht auf einen Baum, auf welchen sich aus Furcht vor dem Löwen schon vorher ein Bär geflüchtet hatte. Als der Mann den Bären sah, erschrak er sehr und dachte, daß er zwar der Gefahr vor dem Löwen entronnen sei, aber jetzt durch den Bären zu Schaden kommen werde. Der Bär aber war ein Bodhisattwa des Bhadrakalpa, und wenn auch die Bodhisattwas durch den Körper irre geleitet werden sollten, sündigen sie doch nicht, da der Gedanke sie davon abhält. Als der Bodhisattwa jenen furchtergriffen sah, sprach er, von Mitleid bewegt, mit menschlicher Stimme also zu ihm: «Freund! fürchte dich nicht! du brauchst vor mir keine Furcht zu haben!» Der Bodhisattwa reichte ihm die Hand, zog den Mann herauf, schützte ihn mit seinem eigenen Körper und sprach zu ihm: «Wisse, daß der Löwe unser Widersacher und Feind ist und uns tödten

will; so wache du, solange ich ruhe, und ich werde wachen, solange du schläfst; so werden wir uns gegenseitig bewachen und in Friede beieinander sein». Der Mann versprach, so zu thun, und ruhte, nachdem er sich an den Busen des Bodhisattwa begeben hatte. Als er schlief, sprach der Löwe zum Bodhisattwa: «Da die Menschen für Wohlthaten keinen Dank wissen, so gib mir diesen Menschen heraus; wenn ich ihn verzehrt habe, werde ich fortgehen, und bin ich fort, so kannst du hingehen, wohin es dir beliebt». Der Bodhisattwa sprach: «Ich darf einen, der sich in meinen Schutz begeben hat, nicht ausliefern; mein eigenes Leben kann ich hingeben, nicht aber den Schützling». Darauf erwachte der Mensch und der Bodhisattwa sprach: «O Mensch! da ich dich, während du schliefst, beschützt habe, so beschütze auch mich, während ich schlafe». Der Bodhisattwa begab sich an den Busen des Menschen und schlief. Während er schlief, sprach der Löwe zum Menschen: «O Mensch! gib mir diesen Bären heraus und ich werde, nachdem ich ihn verzehrt, davongehen; bin ich fort, so kannst du hingehen, wohin es dir beliebt. Handelst du nicht so, so wird der Bär, wenn ich fort bin, dich tödten». Da dachte der Mensch: «was der Löwe sagt, ist wahr», vergaß das Jenseits der Welt und ohne Mitleid im Herzen gab er den Bären vom Baum herab. Als dieser vom Baum gefallen war, sagte er den Spruch: «O weh! in dieser Welt ist das Unrecht sehr zu fürchten; unter den sündhaften Männern gibt es solche, die den Zunächststehenden Schaden bringen». Sowie er vom Baum gefallen, tödtete ihn der König des Wildes, der Löwe, verzehrte ihn und ging davon. Als der Mann diesen Spruch gehört, wird er wahnsinnig und irrt, den Spruch stets wiederholend, umher. Der Arzt kann ihn nicht heilen; da heilt ihn ein Rischi, indem er ihm den Spruch erklärt, worauf er in den geistlichen Stand tritt."

Dieses Märchen ist mit unwesentlichen Aenderungen in Somadeva's Märchensammlung (Brockhaus' Uebersetzung, S. 17) und in das Vikramacaritra (Roth im Journal asiatique, 1845, VI, 282)' oder Siṇhâsana-dvâtriṇçat (in der bengalischen Uebersetzung erste Erzählung, S. 23 fg.) übergegangen. Aus dem armen Holz-

händler ist in beiden ein Prinz geworden. Das gute Thier ist auch bei Somadeva ein Bär, in der Siṇhâsana-dvâtriṇçat aber ein Affe; daß es eigentlich ein Bodhisattwa sei, wird in diesen brahmanischen Darstellungen natürlich nicht erwähnt. Statt des Löwen erscheint — mit der uns nun schon mehrfach begegneten Vertauschung — ein Tiger. Das Thier kommt hier nicht um, obgleich es der Prinz herunterwerfen will. Zur Strafe wird der Prinz auch hier wahnsinnig.

Interessant ist auch folgende, mir von Schiefner mitgetheilte buddhistische Legende insbesondere dadurch, daß sie ganz deutlich die zehnte äsopische Fabel bei Fur. (Cor., 127) ist und zeigt, wie leicht die Buddhisten es sich mit der Zustutzung der griechischen Fabeln zu ihren Zwecken machten. „Ein Holzsammler wird von einem starken Schneefall im Gebirge überrascht und flüchtet in eine Felsenhöhle, in der ein Bär, welcher eigentlich, wie im vorigen Märchen, ein Bodhisattwa ist, ihn sieben Tage lang nährt und schützt. Als der Weg wieder offen ist, entläßt der Bär den Holzsammler mit der Bitte, seinen Aufenthalt den Jägern nicht zu verrathen. Auf dem Heimwege begegnet er zweien Jägern, denen er seine Erlebnisse erzählt und den Aufenthalt des Bären verräth, da sie ihm den dritten Theil der Beute versprechen. Die Jäger tödten nun den Bären, als aber der Holzsammler das ihm versprochene Theil nehmen will, fallen ihm beide Hände ab. Die Jäger, voll Schrecken, bringen das Fleisch des Bären einem Vihâra dar."

Ein anderes Märchen von der Dankbarkeit der Thiere erzählt das 13. Kapitel der bengalischen Uebersetzung der Siṇhâsana-dvâtriṇçat (S. 72 fg.), Vikramacaritra, c. XIV (Roth, a. a. O., S. 286). „Fünf Yakṣha machen aus Dank jemand, der ihnen in einer frühern Existenz, wo sie Fische waren, eine Wohlthat erwiesen hat, in seiner und ihrer spätern Existenz zu einem König und schützen ihn gegen seine Feinde." Auch dieses Märchen gibt sich durch seinen ganzen Inhalt als buddhistisch kund. Eine buddhistische Legende erzählt endlich, wie Elefanten, zum Dank dafür, daß ein Sramana einem Elefanten einen Splitter aus dem Fuße

gezogen — gerade wie Androklus dem Löwen, Gellii Noct. Att., V, 14, 10; Phaedr., VII, 13 —, ihm einen Zahn von Buddha — bekanntlich eine der heiligſten Reliquien des Buddhismus — überreichen (Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I, 181). So wie alle bisher erwähnten, ſo iſt auch das, zu welchem ich jetzt übergehe, wol entſchieden buddhiſtiſch. Denn es findet ſich in dem mongoliſchen Ssiddi-kür, welchen ich als entſprungen aus einer buddhiſtiſchen Redaction der Vetâlapancavinçati nachgewieſen habe. Was in ihm mongoliſcher Zuſatz ſei, wird ſich von der indiſchen Grundlage mit Beſtimmtheit erſt dann ausſcheiden laſſen können, wenn wir entweder im Sanskrit ſelbſt oder bei andern buddhiſtiſchen Völkern die ältere Form deſſelben auffinden. Es findet ſich im Ssiddi-kür als 13. Sage, iſt im Original in Kowalewſky's Mongoliſcher Chreſtomathie (Kaſan 1836) mitgetheilt und findet ſich überſetzt in Benjamin Bergmann, Nomadiſche Streifereien, I, 343 fg.

„Ein Brahmane trifft auf einer Reiſe Knaben, die eine Maus mit einem Stricke um den Hals ins Waſſer werfen. Er kauft ſie ihnen ab und läßt ſie laufen. Weiter gehend findet er einen Affen von Kindern gequält; auch dieſen kauft er und läßt ihn frei. Noch weiter findet er Kinder, die einen jungen Bären peinigen; auch dieſen kauft er mit ſeiner letzten Habe und gibt ihm ſeine Freiheit. Da er nun ſelbſt nichts mehr hat, will er ſtehlen, geht in den Palaſt des Khans und nimmt einen Ballen Seidenzeug mit ſich; er wird aber gefaßt und zur Strafe in einem Kaſten mit zugenageltem Deckel ins Waſſer geworfen (vgl. Somadeva, Märchenſammlung, Ueberſetzung S. 68 und §. 165). Der Kaſten bleibt hier an einem treibenden Holzſtücke hängen. Er gibt ſchon alle Hoffnung auf Rettung auf, da erſcheint die von ihm gerettete Maus und bildet eine Spalte im Kaſten, ſodaß er friſche Luft erhält. Dann holt ſie den Affen und Bären; jener erweitert die Spalte und dieſer öffnet den Kaſten mit Gewalt. Ihr Wohlthäter iſt nun frei und erreicht einen Grasplatz im Waſſer; dahin bringen ſie ihm Speiſe und Trank und vermittelſt

des Affen bekommt er den Wunderſtein (es iſt dies der in ſo vielen buddhiſtiſchen Legenden vorkommende ſanskritiſche cintâmaṇi, von cintâ, „das Denken", und maṇi, „Edelſtein", das Juwel, durch welches man alles erhält, was man ſich denkt). Mit Hülfe von dieſem wünſcht er ſich erſt aus dem Waſſer, dann einen Palaſt mit allem Zubehör. Einige Zeit nachher kommen Kaufleute, welche dieſe Gegend oft durchzogen hatten, und ſind erſtaunt, hier einen Palaſt zu finden, wo ſonſt nur Wüſte war. Der Eigenthümer, vom Anführer der Karavane befragt, erzählt ihm in ſeiner Einfalt alles und zeigt ihm den Wunderſtein. Jener kauft ihn ihm ab, indem er ihm alles dafür gibt, was er beſitzt. Aber beim Erwachen findet ſich der frühere Beſitzer wieder mitten in dem Fluſſe auf ſeinem alten Grasplatze, und alle ſeine frühere Herrlichkeit iſt hin. (Der treuloſe Käufer hat entweder — wie jedoch die mongoliſche Sage nicht beſonders hervorhebt, wie in der ſechsten Sage und den dazu gehörigen europäiſchen, insbeſondere deutſchen Märchen, welche ich zu Vetâlapancaviṇçati. 5, behandeln werde — den Wunſchſtein benutzt, um ſich alles, was er gegeben, wieder anzueignen, den Verkäufer ſeines ganzen Eigenthums zu berauben und ihn in ſeine frühere Lage zu verſetzen, oder der Verluſt von allem, was durch Hülfe des Wunderſteins bewirkt iſt, wird als unmittelbare Folge des Verluſtes von dieſem ſelbſt vorausgeſetzt.) Nun erſcheinen aber die dankbaren Thiere von neuem, um ihm wieder zu ſeinem Stein zu helfen. Sie folgen dem Kaufmanne. Die Maus kriecht durch das Schlüſſelloch und ſieht den Wunderſtein an der Spitze eines Pfeiles, der in einem Reißhaufen ſteckt, neben welchem zwei Katzen angebunden liegen. Die Maus wagt ſich aus Furcht vor ihren natürlichen Feinden nicht an den Wunderſtein; Maus und Bär verzweifeln ſchon. Da räth der Affe der Maus, das Haar des Kaufmanns zu benagen (vgl. §. 40), während er ſchläft; infolge davon bindet dieſer die Katzen an ſein Bettkiſſen. Die Maus kann nun an den Reißhaufen, aber der Pfeil iſt zu hoch; ſie kann den Wunderſtein nicht erreichen. Neue Verzweiflung der Maus und des Bären; der Affe aber weiß wieder Rath. Die Maus muß im

Reißhaufen so lange wühlen, bis der Pfeil umfällt; nun bringt sie den Wunderstein bis zum Schlüsselloch, kann aber nicht mit ihm hindurch kommen. Da wird sie an einen Faden gebunden und, den Stein zwischen ihren vier Füßen, von dem Affen durch das Schlüsselloch gezogen. Nun wandern die dankbaren Thiere mit ihrer Beute zurück. Der Affe setzt sich auf den Bären und trägt den Wunderstein im Munde. Die Maus legt sich in des Bären Ohr. So trägt sie der Bär durch einen Fluß; hier fragt er: «Wunderstein, Affe, Maus! ich trag' euch alle drei; bin ich nicht stark?» Die Maus ist vor Ermattung eingeschlafen; der Affe will den Mund nicht aufthun, aus Furcht, den Wunderstein zu verlieren. Da wird der Bär zornig und droht, sie ins Wasser zu werfen, wenn sie nicht antworten. Da ruft der Affe vor Angst: «wirf nicht!» und der Wunderstein fällt aus seinem Munde ins Wasser. Als sie über den Fluß sind, erzählt der Affe, was geschehen, und verzweifelt nun selbst, zu dem Wundersteine wieder zu gelangen. Nun aber weiß die Maus Rath. Eilig und ängstlich scheinend läuft sie am Wasser hin und her, bis die Wasserthiere sie fragen, was sie beunruhigt. Da antwortet sie: «es ziehe ein Heer heran und es gäbe keine andere Rettung für die Wasserthiere, als eine Mauer zu bauen». Nun schleppen die Wasserthiere unaufhörlich Steine aus dem Wasser herbei und unter diesen bringt ein Frosch auch den Wunderstein. So bringen sie ihn dann ihrem Wohlthäter zurück und dieser erhält dadurch einen neuen Palast und eine göttliche Gemahlin."

Hier ist außer der Dankbarkeit auch die Klugheit der Thiere verherrlicht und dazu sind Züge verbunden, die sich sonst in andern Märchen zerstreut finden. Dieses Märchen ist verhältnißmäßig früh nach Europa gekommen, wahrscheinlich durch die mongolische Herrschaft in Rußland, von wo es sich dann theils durch Uebergang ins Volk überhaupt, theils durch die vielfachen kaufmännischen Verbindungen mit dem Innern und dem Süden von Rußland nach dem Westen verbreitete. Historisch zuerst tritt es uns in Italien entgegen, wo es Basile (um 1600, † 1637) in seinem Pentamerone zerstückt verwendet hat. Der Anfang er-

ſcheint im 25. Märchen, wo Nardiello einen Miſtkäfer, eine Maus und ein Heimchen kauft und freundlich behandelt; er läßt ſie vor der an Traurigkeit kranken Prinzeſſin tanzen, die darüber lacht und dadurch curirt wird (es ſind dies die Lachcuren, über welche, ebenfalls aus Indien ſtammend, §. 212 geſprochen werden wird), ſodaß er, des Königs Verſprechen gemäß, ſie eigentlich zur Frau erhalten müßte; aber der König iſt wortbrüchig; Nardiello geräth in große Gefahr, aus der ihn dann die treuen Thiere, denen er die Freiheit ſchenkt, retten, jedoch in einer Weiſe, an der der individuelle ſcurrile Geſchmack des Bearbeiters wol mehr Antheil hat, als irgendein Volk, in welchem die Dankbarkeit der Thiere einen ſo umgewandelten Ausdruck erhalten hätte. Der Schluß iſt im 31. Märchen verwendet. „Auiello verkauft ſein letztes Gut, einen Hahn, an zwei Herenmeiſter, hört aber, daß dieſer den Wunderſtein im Kopfe habe. [1]) Er läuft infolge davon mit dem

[1]) Auch dieſe Anſchauung iſt weſentlich indiſch. Man glaubt in Oſtindien, daß die Schlangen ein Alter von einigen hundert Jahren erreichen und daß eine ſo alt gewordene Schlange Edelſteine von unſchätzbarem Werthe in ihrem Kopfe habe, vgl. Die vier Geheimrath-Miniſter. Aus dem Tamuliſchen überſetzt von Chriſtian Ayeen Rama (Hamburg 1855, S. 91, Note), auch Spence Hardy, Eastern Monachism, S. 316; Troyer, Râjatarangiṇî, I, 2 und S. 324; Bhartrihari, II, 43 = Hitopadeça, I, 75; Pancatantra, I, 107; vgl. Bohlen zu der angeführten Stelle des Bhartrihari. Es iſt dies das sarpasya çiroratnam, „das Kopfjuwel der Schlange", im Raghuvança, 17, 63; das nâgaratna oder phaṇimaṇi in der berliner Handſchrift des Pancatantra, 89ª, „das Schlangenjuwel", deſſen mythiſche Exiſtenz auch ſchon dem claſſiſchen Alterthum bekannt geworden war. Plin., N. H., XXXVII, 10, 57: „Dracontites sive draconia e cerebro fit draconum; sed nisi viventibus abscisso nunquam gemmescit, invidia animalis mori se sentientis. Igitur dormientibus amputant. Sotacus, qui visam eam gemmam sibi apud regem scripsit, bigis vehi quaerentes tradit: et viso dracone spargere somnifica medicamenta atque ita praecidere. Esse autem candore translucido, nec postea poliri aut artem admittere; vgl. auch Salmas., Exercitatt., 275, a. fg.; Philostr., Apollon., VIII, 46. 47 ed. Kayser; Isidor., Origg., XVI, 13; Albert. Magn., De mineralib., II, 230; Bohlen citirt auch Posidipp., Epigr., 15ª, in der Anthol., II, 50. Von Neuern führe ich

Hahne davon und bemächtigt ſich ſelbſt des Wunderſteins. Damit macht er ſich jung und verſchafft ſich, wie im Ssiddi-kür, einen

---

Shakſpeare, As you like, II, 1, an, eine, ſoviel mir bekannt, ſehr iſolirt ſtehende Stelle. Sein Vorkommen in armeniſchen Sagen betreffend, ſ. von Harthauſen, Transkaukaſia (Leipzig 1856), S. 318 und Anm.; auch im celtiſchen Märchenkreiſe, vgl. Mabinogion, I, 340. An dieſen, im Kopf der Schlange ſich erzeugen ſollenden Wunderſtein ſchließen ſich einerſeits andere Wunderſteine, z. B. der, welcher zur Heilung des Schlangenbiſſes dienen ſoll (Ausland, 1856, Nr. 29, S. 677), wozu die ebenſo dienenden Ringe gehören, Somadeva (Brockhaus) S. 39, Malavika und Agnimitra, S. 48 (Weber's Ueberſetzung S. 60); ferner der ſchon §. 58 erwähnte, faſt auf jeder Seite des Dſanglun vorkommende cintâmaṇi (vgl. auch die mongoliſche Bearbeitung des Vikramacaritra bei Schiefner. Bulletin hist.-philolog. de l'Académie de St.-Petersbourg, 1857, S. 67), der alle Wünſche gewährt, der Mondſtein candrakânta und Sonnenſtein sûryakânta, mit welchem letztern der von der Sonne sûrya geſchenkte syamantaka des Kriſhna, welchen wir in einem ſpätern Theile dieſes Werks in einem ſehr intereſſanten Märchen wiederfinden werden, identiſch ſcheint; das darin liegende syam-anta iſt gebildet wie hem-anta, „Winter", und erinnert an ahd. sum-ar, zend. hâmin, „Sommer", ſowie ſanskr. syona, syûna (vielleicht für syam-ana), „Sonne" an ahd. sunna (und daneben sumna); das ſanskr. syam hat eine Spur des zu dieſen Derivationen gehörigen Begriffs vielleicht in der Bedeutung „betrachten, überlegen" bewahrt. Andererſeits lag es nahe, das Entſtehen des Juwels vom Kopfe der Schlange auch auf den anderer Thiere zu übertragen, wie hier mit dem Hahne, und damit hängt das in dem Märchen von Mayûravarman vorkommende Eſſen eines Pfauenkopfs zuſammen, wodurch der Genießende zum König vorausbeſtimmt wird und das magiſche Schwert, die magiſchen Schuhe und Unſichtbarkeit erhält, Mackenzie Collection, I, 96; vgl. damit Roſen, Tûtînâmeh, II, 297. 298, wo derjenige, der den Kopf des Wundervogels ißt, ebenfalls König werden muß und auch wird; daran ſcheint ſich erſt das ähnliche Wundergüter bringende Eſſen von andern edeln Theilen, wie Herz und Leber, zu ſchließen, welches auch ſchon in indiſchen Märchen nachweisbar, am meiſten in europäiſchen ausgebeutet iſt (Grimm, KM., Nr. 60, ruſſiſch Dieterich Nr. 9, ſerbiſch Wuk 26). Ueber Schlangenſteine in europäiſchen Märchen wird insbeſondere auf Val. Schmidt zu Straparola, I, 281, verwieſen, welches Werk mir leider nicht zugänglich iſt; vgl. auch Grimm, DM., 1169, und Liebrecht, in Pfeiffer, Germania, 1848, VIII, 374.

prächtigen Palaſt. Die Zauberer jedoch verſchaffen ihn ſich auf ähnliche Weiſe, wie Aladdin's Zauberlampe. Wie im Ssiddi-kür erſcheinen ſie als Kaufleute. Nach Verluſt des Steins befindet ſich Aniello wieder in ſeinem alten elenden Zuſtande. Er verfolgt aber die Handelsleute und kommt ins Reich der Mäuſe, die ſich ſeiner annehmen und durch Benagen des Fingers des Zauberers — ähnlich wie im Ssiddi-kür — den Hahnenſtein wieder erlangen."

Faſt wörtlich wie im Ssiddi-kür findet ſich das Märchen in Grimm, KM., Nr. 104; doch iſt es in der neueſten Ausgabe ausgelaſſen. Er erhielt es aus der Schwalmgegend und, da ſich eine abſichtliche Täuſchung, die man gegen ihn hatte üben wollen, nicht vorausſetzen läßt, ſo iſt wol anzunehmen, daß es von 1804 an, wo es durch Benjamin Bergmann in dieſer Geſtalt in Europa erſt bekannt geworden war, bis zu der Zeit, wo es Grimm mitgetheilt ward, ſchon ſeinen Weg aus der Literatur ins Volk gefunden hatte. Schwerlich wird es ihn wieder verlaſſen und in 100 Jahren mag es ſich deutſchen Anſchauungen ſchon ſo anbequemt haben, daß die dilettantiſchen Sammler, wenn ſich unterdeß nicht klarere Begriffe über Volksmärchen verbreitet haben, als bisjetzt exiſtiren, keinen Anſtand nehmen werden, darin ein Product des deutſchen Volksgeiſtes zu ſehen.

Eine andere Sage von der Dankbarkeit der Thiere bieten der türkiſche und Kâdiri's Tûtînâmeh (Roſen, Tûtînâmeh, II, 27; Iken, Ueberſetzung des Touti nameh, Nr. XXI, S. 90). Da dieſer vermittelſt der ältern entſprechenden perſiſchen Werke ſich an die ſanskritiſche Çukasaptati und andere indiſche Erzählungsſammlungen ſchließt, ſo iſt ſchon dadurch wahrſcheinlich, daß auch dieſes Märchen indiſchen Urſprungs iſt. Dieſe Vermuthung erhält faſt Sicherheit durch den rein buddhiſtiſchen Zug des Fleiſchabſchneidens (vgl. darüber §. 166), wodurch wir es zugleich als ein urſprünglich buddhiſtiſches, wie gewöhnlich, erkennen. Endlich iſt der Eintritt in den Dienſt des Königs in Kâdiri's Darſtellung ganz gleich mit der Geſchichte vom treuen Vîravara, welche wir (§. 168) ebenfalls als indiſche und zwar auch urſprünglich buddhiſtiſche kennen lernen werden. Das Märchen lautet nach Kâdiri, von dem

die türkiſche Darſtellung in dem hier mitgetheilten nicht abweicht, ungefähr folgendermaßen:

„Ein Prinz muß vor ſeinem Bruder, dem Könige, fliehen (vgl. unten §. 168). Einſt kommt er an das Ufer eines Teiches, wo eine Schlange einen Froſch im Munde hat. Der Prinz rettet den Froſch, ſcheut ſich dadurch aber, die Schlange ihrer natürlichen Nahrung beraubt zu haben, und gibt ihr von ſeinem eigenen Fleiſche, das er ſich aus dem Leibe ſchneidet (ganz buddhiſtiſch, ſ. §. 166). Aus Dankbarkeit verwandeln ſich Froſch und Schlange in Menſchen und treten in des Prinzen Dienſt. Der Prinz ſelbſt wird (bei Kädiri) hochbeſoldeter Söldner eines Königs, macht ſich aber anheiſchig, jeden Dienſt zu vollziehen. Einſt geht der König auf den Fiſchfang; von ungefähr fällt ſein Ring in den Fluß. Der Prinz ſoll ihn wieder holen. Da nimmt der verzauberte Froſch ſeine Froſchgeſtalt wieder an und holt ihn. Ein anderes mal wird des Königs Tochter von einer Schlange gebiſſen; keiner kann ſie heilen; der König verlangt es vom Prinzen; für dieſen vollzieht es die dankbare Schlange. Darauf erhält der Prinz die Prinzeſſin zur Frau und wird Statthalter des Königs. Alsdann verabſchieden ſich die dankbaren Thiere von ihm."

In einem neuern indiſchen Märchen (mitgetheilt am Schluß von Brockhaus' deutſcher Ueberſetzung des Somadeva, beſondere Ausgabe), welches §. 92 beſprochen wird, ſind ein Eichhörnchen, eine Biene und der Vogel Huma die dankbaren und hülfreichen Thiere.

Eins der wichtigſten der hierher gehörigen Märchen iſt „der Prinz von Sind und Fatime", in Tauſendundeine Nacht, (Breslau) XI, 216—223. Durch die, obgleich ziemlich dichte, arabiſche Hülle kann man doch auch hier den urſprünglich indiſchen Kern hindurchfühlen. „Der Prinz iſt auf dem Wege, die unbekannte Geliebte zu gewinnen; da begegnet er verhungernden Heuſchrecken, Elefanten und andern Thieren, denen er Nahrung gibt; Geiſtern, die er feſtlich bewirthet. Ein Greis warnt ihn vor ſeinem Unternehmen, aber er beharrt dabei; die Geiſter zeigen ihm die Wege, und ſie, ſowie die dankbaren Thiere führen die Auf-

träge aus, von deren Erfüllung sein Leben und die Gewinnung der Prinzessin abhängt. Die Heuschrecken sondern die Getreidearten, des Prinzen erste Aufgabe; die Elefanten und übrigen großen Thiere saufen den Wasserbehälter aus, den der Prinz trocken legen soll; die Geister bauen den Palast."

Es ist sehr zu bedauern, daß wir von diesem Märchen eine ältere und vollere orientalische Form bisjetzt nicht nachweisen können; höchst wahrscheinlich wird sie uns jedoch einst in den Uebersetzungen der buddhistischen Schriften geboten werden. Denn ich bin überzeugt, daß sich alsdann noch mit viel überzeugenderer Gewalt nachweisen lassen würde, daß eine große Anzahl von europäischen Lieblingsmärchen daraus und aus dem eben aus Kâdirî mitgetheilten entsprungen sind.

Daran schließt sich zunächst Grimm, KM., Nr. 17 (vgl. III, 27); mit dem Ringe, den die dankbaren Fische bringen, ist es ganz wie im Tûtînâmeh; daß das Füllen der Säcke durch die Ameisen im deutschen Märchen nur eine Umwandlung der Aufgabe ist, die erst auf deutschem Boden entstand, zeigt das schwedische Märchen V, 6 (Oberleitner's Uebersetzung S. 104), wo, wie in Tausendundeine Nacht, der Getreidehaufen in seine verschiedenen Sorten zu sondern ist. Das Märchen von den dankbaren Thieren ist in diesem, wie in den meisten entsprechenden europäischen (s. dieselben bei Grimm, III, 105, und bei Oberleitner, Uebersetzung von Cavallius' und Stephen's Schwedischen Volksmärchen, S. 387), mit dem Märchen von den „treuen Brüdern" verbunden, dessen indisches Original ich im Verlauf dieses Werkes in einem am treuesten in Südindien erhaltenen nachzuweisen versuchen werde. Ob das von Grimm und Oberleitner damit verglichene von Asokadatta und Vidschayadatta in Somadeva's Märchensammlung, II, 142, damit verwandt ist, ist mir noch zweifelhaft; auf jeden Fall liegt seine Form bei weitem weiter ab, als die der von mir zu vergleichenden. Den Gegensatz zu diesem „von den treuen Brüdern" bildet das ursprünglich ebenfalls indische „von den untreuen Brüdern", welches nicht minder reich verzweigt (es gehört unter andern dazu Grimm, KM.,

Nr. 7, „die beiden Wanderer", vgl. III, 188, wo jedoch das gleichfalls urſprünglich indiſche Märchen „vom Handwerksneid" hinzugetreten iſt). In das zunächſt verglichene, Nr. 17, iſt auch das Märchen „vom Beſitz der Thierſprache" eingeflochten, deſſen indiſches Original wir ebenfalls im Verlauf dieſer Unterſuchungen kennen lernen werden. Vgl. dazu zunächſt Gesta Romanorum, bei Gräße, II, 190, und Wuk, Nr. 3, wo es mit der in §. 36 kennengelernten Rettung der Natter vom Feuertode in der Fabel „vom undankbaren Thiere" verbunden iſt.

Eben hierher gehört auch Grimm, Nr. 62, vgl. III, 110; die Aufgaben, deren Ausführung die dankbaren Thiere übernehmen, ſind variirt; vgl. Cavallius bei Oberleitner, 103 fg., wo, wie hier, die Biene hinzugetreten und auf ſehr ſinnige Weiſe hülfreich iſt; vgl. auch Grimm, Nr. 105, und dazu III, 184, ſowie §. 150.

Hierher ferner „Vierzig Veziere", überſetzt von Behrnauer, S. 254 fg., wo Jagdhund, Kätzchen und Mäuſe helfen.

Wie die Aufgaben mit reicher Phantaſie variirt werden, ſo auch die dankbaren Geſchöpfe; an die Stelle der Thiere treten Feen und andere übermenſchliche Geſchöpfe der Phantaſie (vgl. Baſile, Pentamerone, 37; Grimm, Nr. 24 (III, 40), und viele andere. [1]) Das Märchen dringt ferner in andere Kreiſe (Penta-

[1]) Ich kann nicht umhin, hier ein armeniſches Märchen zu erwähnen, welches Herr von Harthauſen (Transkaukaſia, S. 333) mittheilt:

„Einſt reitet ein wohlhabender Mann durch einen Wald; da findet er einige Männer, welche einen bereits verſtorbenen Mann noch nachträglich an einen Baum aufgehangen haben und den Leichnam entſetzlich ſchlagen. Als er ſie fragt, was ſie zu einer ſolchen Entweihung des Todten triebe, antworten ſie: «er ſei ihnen Geld ſchuldig geblieben und habe ſie nicht bezahlt». Da bezahlt er ihnen die Schuld und begräbt den Todten. Jahre vergehen, er wird allmählich arm. In ſeiner Vaterſtadt aber wohnt ein reicher Mann, der eine einzige Tochter hat, der er gern einen Mann geben möchte. Allein ſchon fünf Männer waren in der Hochzeitsnacht geſtorben und keiner wagt mehr, um ſie zu freien und ihr zu nahen. Nun wirft der Vater ſein Auge auf dieſen arm gewordenen Mann und bietet ihm die Tochter an. Der iſt aber zweifel-

merone, 38; Grimm, Nr. 25, III, 44), wo zugleich die Räthselfragen eingedrungen sind, die ebenfalls ursprünglich aus Indien

---

hast, ob er sein Leben wagen soll, und bittet um Bedenkzeit. Nun kommt eines Tages ein Mann zu ihm und bietet sich ihm zum Diener an. «Wie sollt' ich dich in Dienst nehmen, da ich ja so arm bin, daß ich mich kaum selbst ernähren kann?» «Ich verlange von dir keinen Lohn, keine Kost, sondern nur die Hälfte von deinem künftigen Hab' und Gut». Sie werden darum einig, nun räth ihm der Diener zu jener ihm angebotenen Heirath. In der Hochzeitsnacht stellt sich der Diener mit einem Schwerte ans Brautgemach. «Was willst du?» — «Du weißt, nach unserm Uebereinkommen gehört mir die Hälfte von deinem künftigen Hab' und Gut, ich will das Weib jetzt nicht, aber ich will hier frei stehen bleiben». — Als nun die Neuvermählten entschlafen, kriecht eine Schlange aus dem Munde der Braut hervor (vgl. die buddhistische Sage §. 92), um den Bräutigam zu Tode zu stechen, allein der Diener haut ihr den Kopf ab und zieht sie heraus. Nach einiger Zeit verlangt der Diener die Theilung alles Hab' und Guts, es wird alles getheilt; nun fordert er auch die Hälfte des Weibes. «Sie soll, den Kopf nach unten, aufgehangen werden, ich werde sie mittendurch spalten». Da gleitet ihr die zweite Schlange zum Munde heraus. «Es war die letzte; von nun an kannst du ohne Gefahr und glücklich mit deinem Weibe leben! Ich aber fordere von dir nichts! Ich bin der Geist des Mannes, dessen Leichnam du einst von der Schande und Qual des Schlagens errettet und fromm begraben hast». Damit verschwand er."

Es ist dies wesentlich dasselbe Märchen, welches dem alten französischen Ritterroman vom Herzog Herpin von Bruges und seinem Sohn Lyon zu Grunde liegt; es ist im einzelnen eigenthümlich genug, um zu beweisen, daß es von diesem ganz unabhängig ist. Dadurch wird die Vermuthung höchst wahrscheinlich, daß es eine Form des Originals von diesem ist und daß auch diese mittelalterliche Conception, wie so viele andere schon nachweislich, aus dem Orient stammt. Zu vollständiger Sicherheit kann sie natürlich erst erhoben werden, wenn sich in der orientalischen Literatur die Originalform wiederfindet. Allein sie wird schon fast vollständig zu Gunsten der Priorität des orientalischen Märchens durch die Vergleichung des russischen von Sila Zarewitsch und Iwaschka mit dem weißen Hemde (bei Dietrich, Nr. 16) entschieden. Denn dieses bildet augenscheinlich das Mittelglied zwischen der armenischen (orientalischen) und occidentalischen Fassung und neigt sich in dem wesentlichen Moment noch bei weitem mehr zu jener als zu dieser. In unwesentlichen Momenten ist es umgewandelt und zeigt, daß es, einige Zeit von seiner Quelle abgelöst,

ſtammen und §. 166 berührt werden ſollen. Ferner treten an die Stelle der dankbaren die hülfreichen Thiere überhaupt, die an und für ſich, ohne beſonders verpflichtet zu ſein, der bedrückten Unſchuld helfen, wie im Aſchenputtel (Grimm, Nr. 21, III, 34; Wuk, Nr. 32, S. 190; Pentamerone, 6). Es zeigen dieſen Zuſammenhang insbeſondere die Aufgaben, wie z. B. das Sondern der Erbſen; vgl. auch Grimm, Nr. 186, wo das Ausſchöpfen des Teiches und das Bauen des Palaſtes noch ganz wie in dem aus Tauſendundeine Nacht hervorgehobenen Märchen. Faſt ganz ohne Motiv, blos etwa aus Familienanhänglichkeit, iſt der geſtie-

---

im ruſſiſchen Volksſtrom getrieben hat. Man vgl. auch Straparola, XI, 2, deſſen Hierhergehörigkeit ſonderbarerweiſe bisjetzt nicht bemerkt iſt. Die armeniſche Form hat übrigens drei Anklänge an Indiſches, durch welche das Ganze vielleicht veranlaßt iſt. Die Mishandlung des Leichnams des Schuldners durch ſeine Gläubiger erſcheint in der §. 10 erzählten Legende; das Befreien der Braut von der Schlange errettet von der Befreiung der Bräute von Râkſchaſa's, wie z. B. in dem Märchen von Vidûſhaka (Somadeva, Märchenſammlung, Brockhaus' Ueberſetzung S. 92. 93) u. a. Das Auskriechen der Schlange aus dem Munde erinnert an Pantſchatantra, III, 10, §. 155.

An den franzöſiſchen Roman ſchließt ſich „Rittertreue" in: von der Hagen, Geſammtabenteuer, Nr. VI; vgl. über beide von der Hagen, I, S. XCVI—C; wie gewöhnlich, iſt das orientaliſche Märchen im Occident in die Sphäre der Ritterſchaft gehoben. Der Schuldner iſt ein Ritter, deſſen Leiche im franzöſiſchen Roman ſchon zehn Jahre im Rauche hängt, in der deutſchen Darſtellung ſogar im Miſt verſcharrt iſt. Der Befreier iſt ein Ritter, der ſich durch ſein verſchwenderiſch ritterliches Leben arm gemacht hat. Der Ausgelöſte verhilft ebenfalls zu einer Frau — einer Königstochter im Roman, einer reichen Jungfrau im deutſchen Gedichte. Auch hier bedingt er ſich die Hälfte des Gewinns aus und fordert im deutſchen Gedichte die Frau, offenbart ſich aber alsdann. Bemerkenswerth iſt, daß das Fordern der Frau im Deutſchen und bei Straparola eigentlich keinen Sinn hat, wol aber die Forderung der Theilung derſelben in der orientaliſchen Faſſung, wodurch erſt alle Gefahr vollſtändig beſeitigt wird. Die orientaliſche gibt ſich dadurch ziemlich ſicher als Original zu erkennen, vgl. jetzt noch die mir eben zugeſandte Abhandlung von R. Köhler in Pfeiffer, Germania, III, 199—209, und füge hinzu das böhmiſche Märchen in Božený Němcové, Národni Bachorky a Povĕsti (Prag 1854, V, 27—40.

felte Kater (Straparola, XI, 1; Pentamerone, 14; Perrault, Chat botté; Cavallius, Schwediſche Volksſagen und Märchen, von Oberleitner, Nr. XII, und die Nachweiſe dazu; Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, überſetzt von Liebrecht, S. 286; Grimm, KM., III, 288) ſeinem eigentlich undankbaren Herrn hülfreich, ſodaß das Märchen hier wieder zu dem Gegenſatz zurückkehrt, der in demjenigen hervortritt, welches zu dieſem langen Excurs die Veranlaſſung gegeben hat, „dem der Dankbarkeit der Thiere und der Undankbarkeit der Menſchen".

Schließlich will ich übrigens nicht unbemerkt laſſen, daß mir keineswegs entgeht, daß der Gedanke von der Dankbarkeit der Thiere allen Anſpruch darauf hat, für einen allgemein menſchlichen gelten zu können, ſich alſo auch in unabhängig voneinander entſtandenen Gebilden auszuſprechen vermag, und daß ich nicht verkenne, daß Aesop. Fur. 215, Cor. 303, ſowie Fur. 418, Cor. 307, und Fur. 23, Cor. 147, vom dankbaren Adler (aus Aphthonius, 3. Jahrhundert, und Aelian, De propr. anim., 17, 37, 2. Jahrhundert), von welchem wir weiterhin §. 150 und 201 ſprechen werden, unabhängig von einer verwandten, wahrſcheinlich indiſchen Fabel (ſ. a. a. O.) entſtanden ſein können. Einem andern Gedankenkreiſe gehört Babr. 74; Aesop. Fur. 278, Cor. 194, an, woraus Grimm, KM., Nr. 176 entſtanden iſt (vgl. Grimm, III, 248).

§. 72. Wir kehren zu den andern ſanskritiſchen Recenſionen des Pantſchatantra zurück. Hier erzählt Damanaka ſogleich die neunte Fabel (unſerer Ueberſetzung und bei Koſegarten). Dieſe erſcheint, außer in allen ſanskritiſchen Texten, auch bei Somadeva und im Kalilah und Dimnah. Sie gehört alſo zu dem älteſterreichbaren Beſtand. In der Darſtellung ſtimmt die berliner Handſchrift, die ausführlicher iſt, an einer Stelle faſt genau mit Somadeva und erweiſt ſich dadurch als alt. Dubois' Pantſchatantra hat ſie nicht; daraus folgt, bei ſeinem Verfahren, aber nicht einmal, daß er ſie nicht in ſeinen Originalen fand; er hat ſie wegen ihres geringen Werthes und ihrer Häßlichkeit vielleicht abſichtlich (vgl. Anvár-i-Suhaili) ausgelaſſen.

Im Kalilah und Dimnah erſcheint (Wolff, I, 59; Knatchbull, 126) ſtatt der Wanze ein Floh (aber Knatchbull hat ſtatt der Laus eine Wanze, bug), entſchieden beſſer, vielleicht aber willkürliche Veränderung, da ſie ſowol vom ſanskritiſchen Pantſchatantra als von Somadeva abweicht. Mit Kalilah und Dimnah (bei Wolff) ſtimmen faſt genau Symeon Seth, S. 22; Johann von Capua, d., 1, b.; deutſche Ueberſetzung, Ulm 1483, E., V, a.; die ſpaniſche Ueberſetzung, XVI, a., verfährt ſehr frei und hat willkürlich geändert; danach faſt wörtlich Firenzuola, 49; ihm folgt ſo ziemlich Doni, 75.

Im Anvár-i-Suhaili iſt an die Stelle dieſer häßlichen Fabel eine andere geſetzt. „Eine Schildkröte lebt in Freundſchaft mit einem Skorpion. Sie reiſen zuſammen in ein anderes Land und müſſen über einen Fluß ſetzen; die Schildkröte nimmt den Skorpion auf den Rücken. Plötzlich fühlt ſie, daß der Skorpion ſie ſtechen will. Sie macht ihm Vorwürfe; der Skorpion antwortet: «ſeine Natur treibe ihn, zu ſtechen, ohne Rückſicht, ob Freund oder Feind». Die Schildkröte erkennt daraus, daß, wer mit Böſen umgeht, ſich ſelbſt in Gefahr begibt“ (Anvár-i-Suhaili, 133; Livre des lumières, 107; Cabinet des fées, XVII, 255). Auf die Bildung dieſer Fabel mag die äſopiſche von der Maus und dem Froſch eingewirkt haben (Robert, Fables inédites, I, 257 fg.).

Auch im Hitopadeſa fehlt dieſe Fabel des Pantſchatantra, vielleicht aus demſelben Grunde, doch findet ſich eine auf demſelben Gedanken beruhende (I, 4, bei Max Müller S. 25), welche ich in der Einleitung zum zweiten Buche des Pantſchatantra (vgl. §. 120) erwähnen werde.

§. 73. Unmittelbar auf die neunte folgt in allen ſanskritiſchen Handſchriften die zehnte Erzählung des Roſegarten'ſchen Textes. In der berliner Handſchrift iſt der Uebergang deutlicher. Sie fehlt bei Somadeva, bei Dubois und im Kalilah und Dimnah. Wir können daraus folgern, daß ſie verhältnißmäßig ſpät — auf jeden Fall erſt nach dem 12. Jahrhundert (Somadeva's Zeit) — eingeſchoben iſt. Dagegen erſcheint ſie im Hitopadeſa zwar nicht an der Stelle, welche dem Pantſchatantra entſprechen würde, wol

aber als achte im dritten Buche (Max Müller, 7, S. 125). Daraus dürfen wir mit Wahrscheinlichkeit entnehmen, daß sie zur Zeit der Abfassung des Hitopadeśa schon ihre Stelle im Pantschatantra hatte; daß sie im Hitopadeśa an einer andern Stelle steht, spricht nicht dagegen, da hier viele Umstellungen vorgenommen worden sind.

Dieselbe Fabel erscheint auch in dem türkischen und Kâdiri's Tûtînâmeh (Rosen, Tûtînâmeh, II, 146; Iken's Uebersetzung, XVII, 77). Danach ist es nicht unwahrscheinlich, daß sie aus derselben indischen Quelle, aus welcher sie in das Tûtînâmeh überging (§. 71. 57), auch in das Pantschatantra herübergenommen ward. Die Darstellung im Tûtînâmeh weicht nur insofern vom Pantschatantra ab, als sie sich dem Hitopadeśa theilweise nähert.

Die Fabel stammt, wie mir scheint, aus einer buddhistischen, deren Anfang jedoch nur in ihr verwendet wurde und eine andere Entwickelung erhielt; sie lautet bei Spence Hardy, Manual of Budhism, 472, folgendermaßen: „Einst in der Nacht kam ein Schakal in eine Stadt, fand Ueberreste von Palmwein und betrank sich. Als er wieder zur Besinnung kam, war es Tag und es ward ihm sehr angst; er bot einem Brahmanen 200 Goldstücke, wenn er ihm aus der Stadt helfen wolle. Der Mann nahm ihn bei den Beinen, um ihn aus dem Thore zu schleppen; da sagte der Schakal: «Ist das eine passende Art, mich zu schleppen, wo ihr so viel Gold zum Lohn erhaltet?» Darauf schlug er das Thier in sein Oberkleid und nahm es auf die Schulter. Als sie außerhalb des Thores waren, fragte der Mann, «ob er es hier niedersetzen solle?» Der Schakal sagte: «der Platz sei zu frei gelegen, um so viel Gold zu zeigen; er müsse ihn weiter tragen». Später sagt der Schakal: «er möchte warten, er wolle das Gold holen». Er wartete; der Schakal ließ sich aber nicht wieder sehen. Ein Baumdeva macht sich nun über ihn lustig. «Wie er glauben könne, daß ihm ein Schakal 200 Goldstücke bringen werde, da er nicht 200 Kupferstücke habe».“

Mit dieser Fabel hat die unserige speciell weiter nichts gemein, als das Gerathen eines Schakals in eine Stadt und seine

Angſt, wieder herauszukommen. Davon, daß er eine Farbe erhält, die ihn unkenntlich macht und er infolge davon als Thierkönig auftritt und agirt, bis er ſich durch ſein Geſchrei verräth, hat die buddhiſtiſche Fabel nichts. Dieſe Entwickelung kann durch fremden Einfluß herbeigeführt ſein und ſie erinnert ſo ſehr an mehrere äſopiſche, daß man wol nicht umhin kann, eine von ihnen als in Indien bekannt und bei Geſtaltung unſerer Fabel wirkſam vorauszuſetzen; derart iſt die Dohle, die ſich weiß färbt und unter den Tauben lebt, bis ſie ſich durch ihr Gekrächz verräth (Fur. 253, Cor. 101); der Eſel in der Löwenhaut (ſ. §. 188); der Wolf unter den Löwen (Babr. 101); die Katze, die ſich mit Mehl weiß färbt und die Mäuſe täuſcht (Phaedr., IV, 1; vgl. Vartan, XV fg.; Robert, Fables inédites, I, 216); Wolf im Schafpelz (Cor. 270). Unter dieſen war „der Eſel in der Löwenhaut", wie wir a. a. O. ſehen werden, ſicherlich in Indien bekannt, vielleicht auch andere. Uebrigens iſt nicht zu verkennen, daß in ihren Einzelheiten die Fabel des Pantſchatantra ganz ſelbſtändig iſt. An die indiſche Form, welche durch Vermittelung des Tûtînâmeh im Occident bekannt wurde, ſchließt ſich die Fabel bei Nicephorus Gregoras (14. Jahrhundert), Hist. Byz., VII (Halm, 87), wo die Katze in den Kübel eines Schuſters fällt und nun die Nonne ſpielt. Dieſe Fabel iſt dann im RF. weiter ausgeführt (Grimm, RF., 365—369). Unzweifelhaft gehört auch dazu Renart, Br. 17, wo Renart, Hühnern nachgehend, in die Kufe eines Färbers geräth und glänzend gelb und unkenntlich wird, vgl. Grimm, RF., CCLXXIII und CXXVIII, und Weber, Indiſche Studien, III, 349. 366.

An die buddhiſtiſche Form ſchließt ſich, obgleich ſtark verändert, doch unzweifelhaft „der Fuchs" im Sindabadkreiſe (vgl. Nachtrag, wo ich die buddhiſtiſche Form aus chineſiſcher Quelle mittheile), Syntipas (Sengelmann, 171); Sandabar (ebend. 73); Sieben Veziere, (Bresl.) XV, 158; Conde Lucanor, XLIII (bei Puibusque XXIX), vgl. Keller, Romans, CLII, Dyocl., 48; Liebrecht zu Dunlop, Nr. 383.

§. 74. In den ſanskritiſchen Texten des Pantſchatantra und ſo auch bei Somadeva, deſſen abgekürzter Auszug jedoch hier von

keiner Bedeutung ist, geht Damanaka nun sogleich zum Stiere. Das Kalilah und Dimnah dagegen hat hier noch ein sehr angemessenes Moment: der Löwe will nämlich den Stier zur Rede stellen und ihn dann frei gehen lassen. Dies weiß Damanaka geschickt zu hintertreiben. Obgleich die bisjetzt bekannten sanskritischen Texte des Pantschatantra hiervon keine Spur zeigen, so hat es doch der Hitopadesa, II, Str. 136 fg. bis hinter Str. 139 (Max Müller's Uebersetzung, S. 96—97, 3), und es ist also selbst noch in ziemlich späten Texten des Pantschatantra gewesen. Das Bestreben, die Geschichten zu häufen, hat die Verkürzung des Rahmens herbeigeführt.

§. 75. Im Hitopadesa ist noch ein Moment hinzugefügt: der Löwe will nämlich nun auch erst sehen, was der Stier ihm zu thun vermöge. Damit auch dies seinen Plan nicht störe, bemerkt Damanaka, daß sich nicht errathen lasse, was jemand vermöge, und erzählt zum Beleg die §. 82 zu besprechende zwölfte Fabel des Pantschatantra. Sowol diese Ergänzung als Umstellung gehört entweder dem Bearbeiter des Hitopadesa selbst, oder dessen anderer Grundlage an. Erst nach Erzählung jener Fabel wird im Hitopadesa der Rahmen wieder conform mit dem des Pantschatantra; geht aber von da, ohne durch eine Geschichte weiter unterbrochen zu werden, bis an das Ende. Obgleich dies einigermaßen an das Rahmenverhältniß im südlichen Pantschatantra erinnert (vgl. §. 66), so dürfen wir doch weder mit Sicherheit, noch selbst mit Wahrscheinlichkeit daraus schließen, daß der Hitopadesa hierin einer Recension des Pantschatantra gefolgt sei. Denn in den Ausflüssen des Grundwerks, die wir im allgemeinen als die älteste erreichbaren erkennen werden, wird der Rahmen bis zum Ende noch mehrfach durch Erzählungen unterbrochen. Da jedoch unsere Untersuchungen im allgemeinen das Resultat ergeben werden, daß die Einzelerzählungen erst allmählich in den Rahmen eingeflochten sind, so läßt sich die Möglichkeit, daß der Hitopadesa und das südliche Pantschatantra auf einer Recension ruhen, die in diesen Stadien noch keine Erzählungen eingeschoben hatte, ebenso wenig mit vollständiger Sicherheit in Abrede stellen.

§. 76. In der Unterhaltung des Damanaka mit dem Stiere, welche im Kalilah und Dimnah ausführlicher ist als in den Sanskritterten, und in der berliner Handschrift wiederum ausführlicher als in dem Kosegarten'schen Texte und in den hamburger Handschriften, hat die berliner Handschrift hinter Kosegarten, Str. 375, eine Strophe, welche auch im Hitopadeśa, IV, 101, und Paddh. Hansânyokti (Böhtlingk in: Bulletin de l'Acad. de St.-Petersb., 1850, VIII, nr. 10) erscheint:

„Die dumme Gans, die in der Nacht, nach Lotusstengeln umschauend, in der Sterne Widerschein biß und sich getäuscht sieht, läßt aus Furcht vor Täuschung bei Tage sogar die weißen Lotus stehen: so fürchtet, wen Betrüger einmal schreckten, selbst bei dem Wahrheitliebenden nur Ränke."

Diese Strophe findet sich in der arabischen Bearbeitung in eine vergleichsartig erzählte Geschichte verwandelt (Wolff, I, 68; Knatchbull, 133). Bei Symeon Seth fehlt sie, wie überhaupt der Rahmen sehr gelitten hat. Dagegen hat sie auch Johann von Capua, d., 2, b., die deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, E., VIII, a.; Anvár-i-Suhaili, 142; Livre des lumières, 111; Cabinet des fées, XVII, 278. Wie hier, so stimmt die berliner Handschrift in diesem Stadium des Rahmens — in Abweichung von Kosegarten's Text und den hamburger Handschriften — auch noch mit Kalilah und Dimnah bei Wolff, I, S. 72, Z. 1 v. u. fg. und Hitopadeśa bei Max Müller, S. 101, 21, überein, ferner mit dem Hitopadeśa in Bezug auf Str. II, 153. 154 (fehlen jedoch beide in Galanos' Uebersetzung), sodaß man deutlich sieht, daß die Form des Rahmens in der berliner Handschrift älter ist als die in den hamburger Handschriften und bei Kosegarten. Dagegen hat sie hier eine Fabel — soviel bisjetzt bekannt — ganz allein, woraus wir natürlich schließen, daß sie ein verhältnißmäßig sehr später Zusatz ist; sie findet sich übersetzt im dritten Nachtrage zum ersten Buche. Verwandt sind mit ihr und wol weitere Entwickelungen derselben zwei miteinander verknüpfte Fabeln im dritten Buche des Hitopadeśa, welche bei Max Müller (S. 116) unter Nr. 5 zusammengefaßt sind. Die erste erzählt, „wie ein Schwan

und ein Rabe auf einem Baume ſitzen, unter dem ſich ein Wanderer niedergelegt hat. Der mitleidige Schwan breitet die Flügel aus, um ihn vor der Sonne zu ſchützen; der Rabe macht ihm, als er gähnt, etwas in den Mund und fliegt davon. Der Wanderer blickt auf, und da er nur den unſchuldigen Schwan ſieht, ſchießt er ihn todt". Es iſt dies augenſcheinlich nur eine andere Form der im Pantſchatantra vorliegenden; eine dritte iſt die im Hitopadeſa nachfolgende. „Die Vögel ziehen am Feſte ihres Königs in Proceſſion zum Meeresufer; Wachtel und Rabe zuſammen. Unter ihnen geht ein Hirt mit einem Milchtopfe auf dem Kopfe. Der Rabe frißt daraus. Da ſetzt der Hirt den Topf auf die Erde und blickt in die Höhe. Der ſchnelle Rabe war davongeflogen; die langſame Wachtel wurde gefangen."

Dieſe drei Formen gehören augenſcheinlich zu Aesop. Fur. 191, Cor. 60, wo Gänſe und Kraniche auf einer Wieſe weiden und, als die Jäger kommen, die leichten Kraniche davonfliegen, die ſchweren Gänſe aber gefangen werden. Der indiſchen Form näher ſteht Syntipas (von Matthäi), 60, wo Schwäne und Gänſe, und jene fliehen; noch mehr Loqmân, 4, wo Gans und Schwalbe freundſchaftlich zuſammeu leben; als aber der Jäger kommt, fliegt die leichte Schwalbe davon, die Gans wird getödtet. Nahverwandt iſt Phaedr. (von Dreßler), VII, 22.

§. 77. Im Anvár-i-Suhailí ſind in dieſem Stadium des Rahmens noch drei Fabeln eingeſchoben. S. 144 (Livre des lumières, 112; Cabinet des fées, XVII, 277) „Falke und Huhn". Jener macht dieſem Vorwürfe, daß es undankbar gegen die Menſchen ſei; dieſe pflegten es ſo ſorglich, aber wenn ſie es fangen wollten, ſo flöge es weg und widerſetze ſich, ſoviel es vermöge. Er ſelbſt (der Falke) zeige ſich dagegen für die geringe Pflege dankbar, jage für ſie und komme auf den leiſeſten Ruf. Das Huhn antwortet: „es habe auch noch keinen Falken am Spieße oder in der Pfanne braten ſehen". Es iſt dies die Fabel Nr 61 bei Dreßler, Phaedr., S. 204; Galfred., 63; Nic. Pergam., 55, 72; Ysopet, I, 56; Lafontaine, VIII, 21 (vgl. Robert, Fables

inédites, II, 164—167). Sie beruht auf dem Gegensatze der zur Nahrung gemästeten Thiere zu den zur Arbeit nur eben genährten, wie er insbesondere in Aesop. Fur. 72, Cor. 362, und Fur. 131, Cor. 176 (vgl. Aelian Varr. Hist., X, 5; Clemens Alex. Strom., S. 718, bei Cor. a. a. O.) in Bezug auf das Schwein (vgl. auch Robert, Fables inédites, II, 139) und Fur. 61, Cor. 174 in Bezug auf das Kalb und den Pflugstier hervorgehoben ist. Beide Thiere erscheinen fast ganz ähnlich in der Thierfabel, welche in Buddha's Munika Jâtaka erzählt wird (Spence Hardy, Manual of Budhism, S. 112, 4, vgl. auch Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 288). „In einer seiner frühern Existenzen war Buddha ein Stier und hatte einen jüngern Bruder. Dieser beklagte sich, daß sie schwer arbeiten müßten und nur Gras als Futter erhielten, während das Schwein, das ihr Herr gekauft, mit allen Arten von Leckerbissen gemästet würde und nichts zu thun brauche. Buddha antwortet: «er möge des Schweines Los nicht beneiden; es werde ihm schlimm genug ausgehen». Und so geschah es auch: einige Zeit darauf war die Hochzeit der Tochter vom Hause, und das Schwein wurde zum Festmahle geschlachtet." Augenscheinlich ist diese Fabel eine etwas umgewandelte Verbindung von Aesop. Fur. 61 mit 72 oder 131, und schwerlich irren wir, wenn wir diese oder eine schon daraus umgestaltete Form zur Zeit, als sich diese buddhistische Fabel bildete, schon als in Indien bekannt voraussetzen. Mit der buddhistischen Form stimmt fast wörtlich überein die hebräische von Berachia ben Natronai bei Carmoly, S. 3 (mir nur durch die Mittheilung bei Edélestand du Méril, Poésies inédites du moyen âge, S. 26. 27 bekannt; vgl. auch denselben über die übrigen hierher gehörigen Fabeln S. 20, Note). Er hat nur statt der beiden Stiere eine Eselin und einen jungen Esel. Er lebte wahrscheinlich im 12. oder 13. Jahrhundert in der Provence. An eine unmittelbare Bekanntschaft mit der buddhistischen Form ist natürlich nicht zu denken; vielleicht aber an eine durch andere orientalische Literaturen oder Uebergänge vermittelte.

Die zweite Fabel „von der schatzzeigenden Nachtigall" (An-

vár-i-Suhaili, 147; Livre des lumières, 114; Cabinet des fées, XVII, 284) wird §. 159 beſprochen werden.

Die dritte (Anvár-i-Suhaili, 151; Livre des lumières, 116; Cabinet des fées, XVII, 290) iſt ſchon oben §. 62 angeführt.

§. 78. Es folgt in den ſanskritiſchen Texten die elfte Fabel unſerer Ueberſetzung: „der Löwe, ſeine Diener und das Kameel". Sie erſcheint auch bei Somadeva und im ſüdlichen Pantſchatantra (Dubois, 104), jedoch an einer andern Stelle des Rahmens (ſ. §. 68); ferner im Kalilah und Dimnah (Wolff, I, 78; Knatchbull, 138; Symeon Seth, S. 25; Johann von Capua, d., 3, deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, F., I, 6, ſtark verändert; noch ſtärker iſt die Veränderung, augenſcheinlich aber unter Einfluß der deutſchen Ueberſetzung entſtanden, in der ſpaniſchen Ueberſetzung XVII, 6 fg.; daran reihen ſich Firenzuola, 57; Doni, 54. — Anvár-i-Suhaili, 153; Livre des lumières, 118; Cabinet des fées, XVII, 294). Sie iſt dadurch als zum älteſten Beſtand gehörig geſichert. Sie findet ſich auch im Hitopadeſa, jedoch als zweite im vierten Buche (Max Müller's Ueberſetzung S. 168); ſie fehlt zwar hier in der perſiſchen und der darauf beruhenden hinduſtaniſchen Ueberſetzung (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 251. 252), doch iſt dieſe Auslaſſung wol nur zufällig oder willkürlich.

Dieſe Fabel iſt gleichſam das Prototyp von des Stieres eigenem Schickſal, und dies tritt noch beſtimmter in der ausführlichern Darſtellung der berliner Handſchrift hervor. Eine Nebenform dürfen wir in der 16. unſerer Ueberſetzung erkennen. Beide halte ich für innig verwandt mit IV, 2, und alle drei für hervorgegangen aus Aeſop's Fabel vom kranken Löwen (vgl. §. 181). Einzelne Wendungen — insbeſondere in der ausführlichern Darſtellung der berliner Handſchrift —, welche mit IV, 2, die unzweifelhaft auf jener äſopiſchen beruht, übereinſtimmen, ſowie der Umſtand, daß im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra der Löwe nur krank wird (noch nichts von dem Kampfe mit dem Elefanten vorkommt), endlich das Verhältniß von I, 16, welche gleichſam das Mittelglied zwiſchen IV, 2 und I, 11 bildet — in I, 16 frißt der Wolf das Herz, wie in IV, 2, und das gefreſſene Thier

ist ein Kameel, wie in I, 11 —, machen mir diese Vermuthung fast zur vollständigen Gewißheit. Von einigem Einfluß war auch vielleicht IV, 10 (§. 196).

Die Darstellung der Fabel ist in den angeführten Stellen im wesentlichen gleich, im einzelnen jedoch verschieden; die ausführlichste und im allgemeinen zugleich beste — jedoch in Bezug auf den Raben statt des Fuchses als Intriguanten nicht zu loben — ist die im Kalilah und Dimnah; auch was sich hier mehr findet, trägt ganz indischen Charakter; so z. B. ist Wolff, I, S. 78 fg., Z. 5 v. u., Knatchbull, 141, 12 fg. = Pantschatantra, III, Strophe 81. Die schlechteste Fassung hat das südliche (Dubois') Pantschatantra; in ihr ist das wesentlichste Moment, daß sich das Kameel verführen läßt, sich selbst anzubieten, ganz verdunkelt.

An diese Fabel schließt sich Bahar Danush, II, c. 19; vgl. auch Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 37, Note 1, und Lancereau zu seiner französ. Uebersetzung des Hitopadesa, S. 253.

§. 79. Unmittelbar hinter dieser Fabel hat Johann von Capua eine Stelle, welche sowol in Silv. de Sacy's Ausgabe des Kalilah und Dimnah, als in der alten griechischen Uebersetzung und in Husaïn Vaïz' Bearbeitung fehlt. Sie lautet (d., 5, a., 3): „Dicitur autem melior omnium regum est qui aquilae similatur in cujus circuitu sunt cadavera, pejor vero omnium est: qui similatur cadaveri in cujus circuitu sunt aquilae". Trotz der Abweichung im einzelnen entspricht sie augenscheinlich der 335. und 336. Strophe des Pantschatantra, sodaß sich auch hier Johann von Capua oder vielmehr die von ihm übersetzte hebräische Uebersetzung als treuerer Reflex der ältesten arabischen Bearbeitung und somit des indischen Grundwerks kund gibt.

§. 80. Die ebenerwähnten beiden Strophen 335. 336 erscheinen in der berliner Handschrift nicht selbst, sondern ihr Gedanke ist in Prosa ausgedrückt — vielleicht war dies auch in dem indischen Grundwerke der Fall, s. den vorigen Paragraphen — und dann folgt sogleich als Beleg desselben eine Fabel, mit welcher, soviel mir bisjetzt bekannt, diese Handschrift wiederum ganz allein steht (s. dieselbe, 4. Nachtrag zum ersten Buche). Sie ist

mit der vorigen verwandt, gewiſſermaßen das Gegenſtück dazu, indem der Bedrohte ſich rettet. Da ſie in keinem mir bekannten Ausfluſſe des indiſchen Grundwerks erſcheint, ſo haben wir ſie als einen verhältnißmäßig ſpätern Zuſatz anzuſehen.

Eine Nebenform derſelben ſcheint mir die im ſüdlichen (Dubois, S. 117) Pantſchatantra eingeſchobene (ſ. §. 68) zu ſein, nur daß hier der Ausgang unglücklich iſt. „Ein armer Brahmane begegnet einem Tiger, der vier Füchſe in ſeinem Dienſte hat (der Tiger vertritt hier den Löwen als König der Thiere, vgl. §. 22). Der Brahmane fühlt ſich glücklich, daß ſein elendes Leben auf dieſe Weiſe ein Ende nehmen werde, und geht gerade auf ihn los. Darüber iſt der Tiger erſtaunt, fragt, «woher er zu dieſer Kühnheit komme?» Er antwortet: «er ſei ſo elend, daß er ausdrücklich zu ihm komme, um gefreſſen zu werden». Der Tiger hat Mitleid mit ihm, läßt ihn bei ſich wohnen und bringt ihm täglich alle die Schmuckſachen, die er bei den von ihm ermordeten Menſchen findet (vgl. §. 71, S. 194 fg.). Dieſe verkauft der Brahmane und wird dadurch reich. Der Tiger ſchließt eine immer enger werdende Freundſchaft mit ihm, vernachläſſigt die Jagd und ſeine vier Diener gerathen in Hungersnoth (vgl. die Rahmenerzählung dieſes Buchs des Pantſchatantra). Dieſe ſuchen ihn zu ſtürzen. Zu dieſem Zwecke warnen ſie den Tiger vor der Treuloſigkeit der Menſchen, erzählen dabei das §. 71 beſprochene Märchen und behaupten, der Menſch wolle ihn bei einem Gaſtmahle vergiften. Ihre Heimtücke macht Eindruck auf den Tiger. Darauf gehen ſie zu dem Brahmanen und ſagen ihm, der Tiger wünſche einmal die Speiſen zu koſten, welche er genieße (vgl. die Darſtellung in der berliner Handſchrift). Der Brahmane, ohne Arges zu ahnen, bereitet ein menſchliches Mahl, mit Pfeffer u. ſ. w. gewürzt. Darauf bietet er es dem Tiger an; als dieſer die ſtarken, ihm ungewohnten Gewürze riecht, fängt er an, die Beſchuldigung gegen den Brahmanen zu glauben; er befiehlt den vier Füchſen, die Speiſen zu koſten; dieſe drücken ihren Abſcheu aus und der Tiger tödtet nun den Brahmanen."

Man ſieht: weſentlich dieſelben Perſonen und dieſelben Vor-

gänge, nur das Verhältniß derſelben verſetzt und der Ausgang verändert, ſodaß man beiden Formen wol mit Recht einen und denſelben Urſprung zuſprechen darf. Daß dieſer aber, wie gewöhnlich, buddhiſtiſch iſt, dafür ſpricht faſt unzweifelhaft entſcheidend der Zug im ſüdlichen Pantſchatantra, wo ſich der Brahmane von dem Tiger freſſen laſſen will. Denn daß man ſich den Tigern zum Freſſen hinwirft, iſt faſt ein ſtehender Zug in den buddhiſtiſchen Legenden (vgl. §. 166).

Eine dritte Form dieſer Fabel bietet das türkiſche und Kâdiri's Tûtînâmeh (Roſen. Tûtînâmeh, II, 65, in Iken's Ueberſetzung XI, 59). Sie ſteht faſt in der Mitte zwiſchen jenen beiden, hat jedoch auch beſondere Eigenheiten. „Ein Brahmane (türkiſch: ein Kaufmann) begegnet einem Löwen, der einen Fuchs und einen Hirſch (in der türkiſchen Ueberſetzung hier Auerochs und Antilope) bei ſich hat. Dieſe beiden bewegen den Löwen, jenen nicht zu tödten; ſie ſagen ihm, der Brahmane ſei in Hoffnung auf ſeine Freigebigkeit gekommen, um ihn um eine Gabe anzuſprechen. Der Löwe empfängt ihn nun freundlich und ſchenkt ihm das Gold und den Schmuck der von ihm ermordeten Menſchen (vgl. die vorige Darſtellung). Der Brahmane geht mit den Geſchenken voll Freude nach Hauſe. Einige Tage darauf hatte er wieder Begierde nach Gold und ging von neuem zu dem Löwen; da erklärten aber des Löwen beide Diener (in der türkiſchen Ueberſetzung hier: Wolf und Schakal): «dieſer Mann iſt ſehr verwegen, daß er ungeladen kommt», worauf ihn der Löwe tödtet.“ Die türkiſche Ueberſetzung läßt ihn dagegen — wie im ſanskritiſchen Pantſchatantra —, als er den Löwen mit dieſen böſen Thieren zuſammen ſieht, auf einen Baum klettern. Dann kommen Auerochſe und Antilope und retten ſein Leben.

Es iſt gewiß keinem Zweifel zu unterwerfen, daß dieſe Fabel aus einer indiſchen Quelle (vgl. §. 73) gefloſſen iſt und aus ebenderſelben iſt ſie wol auch in die beiden Pantſchatantrarecenſionen übergegangen.

Was die Beſchwichtigung des Löwen durch menſchliche Speiſe betrifft, ſo vgl. man damit Siṇhâsana-dvâtriṇçat in der benga-

liſchen Ueberſetzung, S. 11 fg., wo Vikramâditya den Dämon durch Ueberreichung von gutem Eſſen abhält, ihn zu tödten.

Schließlich kann ich nicht umhin, zu bemerken, daß ich mich mit Beſtimmtheit zu erinnern glaube, daß mir als Kind mein Vater dieſe Fabel faſt ganz in der Faſſung der berliner Handſchrift erzählte. Wenn ich mich darin nicht täuſche, ſo muß ſie in irgendeinem hebräiſchen Fabelwerke enthalten ſein, in denen mein Vater ſehr bewandert war. Doch habe ich ſie vergebens geſucht.

§. 81. Der Stier will für ſein Leben kämpfen. Davon ſucht ihn Damanaka abzuhalten, indem er ihm die zwölfte Fabel unſerer Ueberſetzung erzählt. In dem Rahmen nähert ſich auch hier wieder die berliner Handſchrift (mehr als der Koſegarten'ſche Text und die hamburger Handſchriften) der arabiſchen Bearbeitung. So hat ſie Wolff, I, S. 82, Z. 8 v. u., 83, 3—7. Unmittelbar hinter dem, welches dieſer letzten Stelle entſprechen ſoll, folgt — in den andern Ausflüſſen der arabiſchen Bearbeitung fehlend — bei Johann von Capua (d., 5, a., 11): „Pugnans quippe pro persona sua duo bona acquirit; quoniam si contingit eum mori, ad vitam transit aeternam. Si vero vixerit, suum debellat inimicum et suam salvat personam". Dieſe Worte entſprechen einer ſanskritiſchen Strophe, welche in der berliner Handſchrift ebenfalls unmittelbar hinter jener Stelle folgt; ſie hat denſelben Sinn wie in unſerer Ueberſetzung Str. 344, Hitopadeſa, II, 159. Hieraus folgt wiederum einerſeits, daß die berliner Handſchrift auch hier den Rahmen treuer bewahrt hat als der Koſegarten'ſche Text und die hamburger Handſchriften; andererſeits, daß die hebräiſche Ueberſetzung, deren Repräſentant uns Johann von Capua iſt, die älteſte Form der arabiſchen Bearbeitung treuer als Silv. de Sacy's Text und die griechiſche Ueberſetzung reflectirt. Uebrigens ſcheint dieſe Stelle auch in der arabiſchen Recenſion geſtanden zu haben, auf welcher das Anvár-i-Suhaili ruht.

Dann erſcheint faſt unmittelbar, wie im Kalilah und Dimnah, in der berliner Handſchrift auch Kalilah und Dimnah, Wolff, 83,

11—15 und die 349. Strophe unſerer Ueberſetzung, welche ungefähr Kalilah und Dimnah, Wolff, 83, 16—18 entſpricht, ſowie auch die Geſchichte, ſodaß alſo der Rahmen der berliner Handſchrift in dieſem Stadium faſt ganz mit der arabiſchen Bearbeitung übereinſtimmt, während er in Koſegarten's Text und in den hamburger Handſchriften ſehr erweitert iſt.

§. 82. Es folgt nun unſere zwölfte Erzählung, „Strandläufer und Ocean", und zwar in allen ſanskritiſchen Texten, bei Somadeva und auch in der arabiſchen Bearbeitung, Wolff, I, 84; Knatchbull, 145; Symeon Seth, 28; Johann von Capua, d., 5, a., deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, F., VII, a.; ſpaniſche Ueberſetzung XIX, a.; Firenzuola, 63; Doni, 92; Anvár-i-Suhaili, 158; Livre des lumières, 123; Cabinet des fées, XVII, 307. Schon hieraus folgt, daß ſie zum älteſten Beſtand gehört. Sie findet ſich aber auch im ſüdlichen Pantſchatantra (Dubois, S. 108), zwar an einer andern Stelle des Rahmens, aber ebenfalls hinter unſerer elften (vgl. §. 68). Auch der Hitopadeſa hat ſie und zwar ebenfalls in ſeinem, dem erſten Buche des Pantſchatantra entſprechenden zweiten, jedoch an etwas früherer Stelle des Rahmens (als zwölfte bei Max Müller, Ueberſetzung S. 97), doch will ich nicht unbemerkt laſſen, daß ſie in deſſen perſiſcher Ueberſetzung fehlt (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 243), aber vielleicht nur, weil ihre Form ſehr ſchlecht iſt und der Ueberſetzer ihr keine dem Islam angemeſſene zu geben wußte.

Abgeſehen von den Einſchachtelungen, von denen im folgenden Paragraphen die Rede ſein wird, ſtimmt ſie in allen Darſtellungen weſentlich überein; in den Einzelheiten finden ſich jedoch nicht unbedeutende Abweichungen voneinander. Am reichſten und auch am ſchönſten, obgleich etwas weitläufig ausgeführt, iſt die Faſſung der berliner Handſchrift, am meiſten zuſammengezogen natürlich die bei Somadeva; nicht viel weniger jedoch die im Hitopadeſa. In der Mitte ſteht der Koſegarten'ſche Text (unſere Ueberſetzung), die arabiſche Bearbeitung und das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra, letzteres jedoch ziemlich ſelbſtändig. Die arabiſche Bearbeitung nähert ſich der bei Somadeva. Bei Symeon Seth

ſind die Vögel ein ἀλκυών und ſein Weibchen; der Vogelkönig wird nicht genauer bezeichnet. Johann von Capua macht ihn zu dem Männchen einer ciconia, und weicht darin von allen übrigen Quellen ab, daß er die Vögel ſich erſt an das Weibchen wenden läßt und dieſes erſt das Männchen beſtimmt, für ſie zu intercediren. Schwerlich iſt dies ein willkürlicher Zuſatz, ſondern eine Umwandlung, die die hebräiſche Ueberſetzung in ihrer arabiſchen Handſchrift vorfand.

Die nächſte Quelle dieſer Fabel iſt wiederum, wie gewöhnlich, buddhiſtiſch; und zwar treten uns im Buddhismus zwei Formen derſelben entgegen, die weſentlich gleich, eigentlich nur im Perſonal verſchieden ſind; die eine läßt ſich entſchieden ſchon jetzt als Heiligenlegende nachweiſen; wahrſcheinlich iſt es auch die andere. Beide ſind wiederum Dſchâtakas. Die eine Form findet ſich bei Spence Hardy, Manual of Budhism, S. 106. „In einer ſeiner frühern Exiſtenzen war Gautama-Buddha, infolge eines Vergehens in einer frühern Exiſtenz, als Eichhörnchen geboren. Als ſolches trug er im Walde große Sorge für ſeine Jungen, indem er ihnen alle Bedürfniſſe verſchaffte. Aber ein furchtbarer Sturm erhob ſich und infolge davon traten die Flüſſe über, ſodaß der Baum, auf welchem ſich ſein Neſt befand, von der Strömung umgeworfen ward und die Jungen weit hinaus in die See getrieben wurden. Aber der Bodhiſattwa beſchloß, ſie wiederzuerlangen. Zu dieſem Zwecke tauchte er ſein Schwänzchen in die Wellen und ſpritzte das Waſſer auf das Land; ſo hoffte er den Ocean auszutrocknen. Nachdem er ſieben Tage — heilige Zahl im Buddhismus und oft, vgl. z. B. Vaiçvântara Jâtaka bei Spence Hardy — ſich abgemüht, bemerkte ihn Sakra (= Indra) und fragt, was er treibe? Nachdem er es erfahren, ſprach er: «Mein gutes Eichhörnchen! Du biſt nur ein unwiſſendes Thier und darum haſt du dies unternommen. Die See iſt 80000 (große runde Zahl im Buddhismus, gewöhnlicher 84000) Jodſchana tief. Wie kannſt du ſie austrocknen? Selbſt 1000, ja 100,000 Männer würden es nicht vermögen, wenn ſie nicht Riſchis ſind». Das Eichhörnchen erwiderte (ironiſch): «Muthigſter der Männer!

Wenn alle Männer dir glichen, dann würde es sich so verhalten, wie du sagst; denn durch deine Worte gibst du zu erkennen, wie weit dein Muth reicht. Ich habe aber jetzt keine Zeit mit solchen Schwächlingen, wie du einer bist, zu verlieren; mach' dich fort, so rasch du kannst!» Sakra aber, durch diese unbesiegbare Kindesliebe in Erstaunen gesetzt, bewirkte, daß die Jungen wieder zum Lande gelangten. So legte Gautama-Buddha die höchste Probe des Muthes ab." Vgl. auch die Erzählung im Dsanglun, c. XXX, S. 247, wo ein Bodhisattwa das Meer mit einer Schildkrötenschale ausschöpfen will und ihn ebenfalls eine Gottheit auf das Thörichte seines Beginnens aufmerksam macht, er aber antwortet: „Wenn ein Mensch von ganzem Herzen eine Handlung vornimmt, so gibt es nichts, was er nicht auszuführen vermöchte". Darauf helfen ihm die Götter.

In der andern Form ist Buddha statt eines Eichhörnchens König der Haselhühner. Die Legende ist hier im Lande Kuçinagara lokalisirt und zum Gedächtniß derselben ist ein Stupa errichtet, sodaß sie als hochheilige Legende erscheint. Im übrigen weicht sie darin ab, daß nicht eine Sturmflut, sondern ein Waldbrand Gefahr droht und das Haselhuhn diesen nicht wegen seiner Jungen, sondern wegen sämmtlicher Thiere im Walde mit Wasser löschen will, indem es in einen Fluß taucht und das Wasser aus seinen Flügeln auf den Wald spritzt. Auch hier erscheint ihm nun Indra, wird noch übermüthiger abgefertigt und löscht nun selbst das Feuer; Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I, 335. [1])

---

[1]) Beiläufig will ich nicht unerwähnt lassen, daß Spence Hardy in einer Note zu der angeführten Stelle bemerkt, daß in Bezug auf Lavinium eine alte Sage bestehe, daß der Wald, in dem es stand, einst in Brand gerathen sei und ein Fuchs ihn zu löschen versuchte, indem er seinen Schwanz ins Wasser tauchte und dieses darauf spritzte. Die Uebereinstimmung wäre höchst auffallend: ich kann aber die Sage nicht finden.

„Das Meer austrinken" ist eine Frage, welche der König von Aethiopien dem König Amasis von Aegypten vorlegt (Plutarch, Conviv. Sept.

Man ſieht, daß in unſerer Fabel zunächſt beide Legenden verbunden ſind; dazu iſt alsdann, wie oben (§. 58) vermuthet, durch Veranlaſſung äſopiſcher Fabeln, das Wegnehmen der Eier getreten.

Mit unſerer Fabel ſtimmt weſentlich überein die äſopiſche Fur. 240, Cor. 86, aus Maximus Planudes vom ἀλκυών. Da Maximus Planudes 250 Jahre jünger iſt als die griechiſche Ueberſetzung des Kalilah und Dimnah durch Symeon Seth, ſo iſt keinem Zweifel zu unterwerfen, daß ſie von hier ſtammt. Ihr Schluß iſt jedoch umgewandelt.

Die humoriſtiſche, faſt höhnende Art, wie das in den Heiligenlegenden als höchſter Heldenmuth aufgefaßte Unterfangen des Eichhörnchens und Haſelhuhns in unſerer Fabel dargeſtellt wird — indem der Vogel an ihre Stelle tritt, der ſich einbildet, daß der Himmel einſtürzt, wenn er ihn nicht ſtütze, und daher im Schlafe ſeine Füßchen in die Höhe ſtreckt —, zeigt, daß ſie nicht von Buddhiſten in ihre jetzige Geſtalt umgewandelt iſt; man ſieht, daß dieſe Faſſung von Ungläubigen ausgeht, höchſt wahrſcheinlich — wegen des Eintritts von Viſhnu ſtatt Indra und ſeines Vogels, des Garuda — von Viſhnuiten. Allein vergleichen wir die arabiſche Darſtellung, ſo ſehen wir, daß hier alles Höhnende — insbeſondere die beleidigende 357. Strophe — fehlt und die ganze Fabel eine Geſtalt hat, wie ſie ſie recht gut unter der Hand eines Buddhiſten, welcher die Legende in eine bloße Thierfabel umwandeln wollte, annehmen konnte (vgl. §. 225). Einzelnes erinnert

---

Sap., 6, und darüber meinen Aufſatz in Weſtermann, Illuſtrirte Monatshefte); vgl. auch Phaedrus, I, 22, und Robert, Fables inédites, II, 174, wo die Hunde den Fluß austrinken wollen. In einer indiſchen Legende trinken eine Kuh und ein Kalb einen Teich aus (Brahma Vaivartta Púrâna in: Ancient Indian literature illustrating of the Asiatic researches, London 1809, S. 79); vgl. auch Râmâyaṇa, V, 93, 11. In europäiſchen Sagen und Märchen kommt Austrinken von Meer und Teichen oft vor; ſo in dem ſchwediſchen Märchen bei Cavallius (Oberleitner's Ueberſetzung, S. 33), wo der Rieſe den Teich austrinken will und dadurch umkommt.

auch in der sanskritischen Fassung noch an buddhistische Anschauungen, z. B. Kosegarten 79, 1, die utsâhaçakti u. a.

Der Uebermuth des Vögelchens und seine Prahlerei vor seiner Frau scheint mir die Quelle für „Salomon's Vögelchen" (Vierzig Vezlere, übersetzt von Behrnauer, S. 96; Tausendundein Tag, Prenzlau, X, 258; Cabinet des fées, XVI, 85) zu sein. Das Absenden des Boten von Salomo erinnert an das gleiche von Vishnu in unserer Fabel; die Drohung des Sperlings, Salomo's Schloß anzuzünden, an die, das Meer auszutrocknen. Uebrigens ist hier zwischen der einfachern Darstellung in den Vierzig Vezieren und der viel weiter entwickelten in Tausendundein Tag zu unterscheiden.

§. 83. In diese Fabel haben — mit Ausnahme des Hitopadesa, welcher aber, als selbständige Umarbeitung, nicht in Betracht kommt — alle Ausflüsse des Grundwerks andere Fabeln eingeschoben, der eine mehr, der andere weniger.

Die arabische Bearbeitung hat, in Uebereinstimmung mit dem südlichen (Dubois') Pantschatantra, nur eine Einschiebung, und diese Form werden wir demnach als die erreichbar älteste anzuerkennen haben. Somadeva hat deren zwei; ebenso viele vielleicht Sotheby's Handschrift des Pantschatantra; doch weiß ich nicht, ob dies mit Bestimmtheit aus Colebrooke's Anmerkung in Transactions of the Royal Asiatic Society, I, 164* gefolgert werden kann. Die hamburger Handschriften und der Kosegarten'sche Text des Pantschatantra haben drei; die berliner Handschrift und die Wilson'schen fünf. So sieht man, daß, wie der Gesammtrahmen, so auch diese einzelne Rahmenerzählung nach und nach durch Einschiebung von Fabeln immer mehr erweitert ist.

§. 84. Die erste der eingeschobenen Fabeln ist die 13. unserer Uebersetzung, „die unfolgsame Schildkröte". Sie erscheint in den sanskritischen Texten, im südlichen Pantschatantra (Dubois, 109), bei Somadeva und in der arabischen Bearbeitung, Wolff, I, 91; Knatchbull, 146; Symeon Seth, S. 28; Johann von Capua, d., 5, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483 F., VIII, 6; spanische Uebersetzung

XIX, a.; Firenzuola, 65; Doni, 93; Anvár-i-Suhaili, 159; Livre des lumières, 124; Cabinet des fées, XVII, 309. Im Hitopadeśa findet sie sich als zweite des vierten Buchs (M. Müller's Uebersetzung S. 152) und dient als Rahmengeschichte, indem ihr noch drei andere eingeschachtelt sind.

In allen Ausflüssen — außer im südlichen Pantschatantra — erzählt sie das Weibchen; in letzterm das Männchen. Im Sanskrit sind die Vögel hansa, „Schwäne oder Flamingos oder Gänse"; im südlichen Pantschatantra „Adler" (s. weiterhin). Die Darstellung ist in allen wesentlich identisch; nur im südlichen (Dubois') Pantschatantra ist sie nach zwei Seiten hin stark erweitert. Hier wird die Schildkröte durch den listigen Fuchs, der sich ihrer auf diese Weise zu bemächtigen hofft, dadurch, daß er sie Thörin nennt, zum Sprechen gereizt. Dann wird aber der Fuchs wieder von ihr überlistet. Als sie nämlich auf der Erde liegt und der Fuchs sie fressen will, kann er nicht durch die Schale dringen; er fragt sie, woher sie so hart sei; sie antwortet: «von der Sonnenhitze, die sie während ihrer Fahrt durch die Luft erduldet habe; er solle sie nur in ein Wasser tragen, da werde ihre Haut wieder weich werden». Der schlaue Fuchs trägt sie zwar hin, hält sie aber mit seiner Tatze fest; nach einiger Zeit fragt er sie: «ob ihre Haut nun erweicht sei?» Die Schildkröte antwortet: «Ja! außer an der Stelle, die er festhalte». Da läßt der Fuchs auch diese los, und sie taucht sogleich unter und gibt ihm sein Schimpfwort zurück." Zwar sehr raffinirt, aber nicht übel ausgedacht. Die arabische Bearbeitung nähert sich am Schlusse mehr der Fassung im Hitopadeśa. Die deutsche Uebersetzung hat statt der Menschen, die die Schildkröte sehen (wie noch Johann von Capua), Schildkröten, wie es scheint, genommen. Die Stelle lautet etwas dunkel in der ulmer Ausgabe (leider habe ich sie nicht aus der undatirten abgeschrieben; sie wird aber wol nicht abweichend sein, da meine Vergleichung ziemlich genau war): „und da sy yn durch die lufft in der höch fürten da sachen sy das etliche seines geschlechts das die schwären zů ym wunder". Die spanische Uebersetzung kehrt nicht wieder zu Johann von Capua zurück;

sondern bezeichnet die sie sehenden noch allgemeiner durch los que los veyan. Firenzuola und Doni haben daraus Vögel gemacht.

Die letzte Quelle dieser Fabel ist unzweifelhaft die bekannte äsopische Fabel „vom Adler und der Schildkröte" (Babr. 115; Aesop. Fur. 193, Cor. 61; Phaedr., II, 7 und VII, 14, von Dreßler; Abstemius, 108; Weber, Indische Studien, III, 339) und vielleicht erklärt sich dadurch, daß das südliche Pantschatantra „Adler" statt der „Schwäne" hat. Die besondere Fassung aber, welche die Fabel in dem indischen Grundwerke und dessen Ausflüssen hat, verdankt sie dem Buddhismus, wie jetzt durch Entdeckung ihre buddhistischen Form in chinesischer Quelle durch Stan. Julien erwiesen ist (s. Nachtrag). In Spence Hardy, Manual of Budhism, S. 309, sehen die von Gautama-Buddha in die Wälder des Himalaya gebrachten Prinzen „zwei kokila (indischer Kuckuk, der die Stelle unserer Nachtigall vertritt) einen Zweig in den Mund nehmen, indem ihn jeder an dem einen Ende hält; darauf setzt sich der König der kokila und so fliegen sie mit ihm durch die Luft. Acht Vögel von gleicher Gattung flogen voraus, ebenso viele dahinter, darüber und darunter. Acht andere trugen die köstlichsten Früchte in ihren Schnäbeln. Die 500 Prinzen waren erstaunt über diesen Anblick. Da berichtete ihnen Gautama Buddha, daß auch er einst an ebendiesem Orte König der kokila gewesen sei, aber ein Gefolge von 3500 Vögeln gehabt habe."

Nachahmungen s. bei Robert, Fables inédites, II, 252.

§. 85. In den sanskritischen Texten erzählt das Weibchen ferner alsdann die 14. Erzählung unserer Uebersetzung: „die drei Fische". Diese hat auch Somadeva an dieser Stelle, welche sie also schon zu seiner Zeit (12. Jahrhundert) gehabt haben muß. Dagegen fehlt sie im südlichen (Dubois') Pantschatantra ganz und in der arabischen Bearbeitung an dieser Stelle. Wir können daraus mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß sie in ältern Recensionen hier noch nicht stand. Da sie aber in der arabischen Bearbeitung an einer frühern Stelle vorkommt, Wolff, I, 54; Knatchbull, 121; Symeon Seth, S. 20; Johann von Capua, c., 6, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, E., III, a.; spanische Ueber-

ſetzung, XV, b.; Firenzuola, 47; Doni, 73; Anvár-i-Suhailí, 130; Livre des lumières, 105; Cabinet des fées, XVII, 250; ſo haben wir daraus gefolgert (§. 65), daß dieſes in dem indiſchen Grundwerke, woraus jene ſtammt, ihre Stelle war. Sie findet ſich auch im Hitopadeſa, jedoch als dritte im vierten Buche (Max Müller's Ueberſetzung, 183), ſie iſt hier in unſere zwölfte eingeſchachtelt, woraus wir folgern dürfen, daß ſie auch ſchon in der Recenſion des Pantſchatantra, welche der Bearbeitung des Hitopadeſa zu Grunde liegt, dieſelbe Stelle hatte, wie in unſern. Sie fehlt übrigens in der perſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 250). Eine andere Form unſerer Fabel iſt die ſechste im fünften Buche (ſ. §. 206), welche ebenfalls in allen ſanskritiſchen Recenſionen erſcheint, aber weder im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, noch in der arabiſchen Bearbeitung, noch im Hitopadeſa, und ohne Zweifel ein ſpäter Zuſatz iſt.

Bezüglich der Darſtellung weicht der Koſegarten'ſche Text (dem unſere Ueberſetzung gefolgt iſt) und der der hamburger Handſchriften von allen übrigen mir bekannten ab. In dieſen zieht Pratyutpannamati nicht mit Anâgatavidhâtri, ſondern verläßt ſich darauf, daß er, wenn die Noth an den Mann komme, ſchon Rath finden werde. Als er nun ausgeſiſcht wird, ſtellt er ſich todt, und ſobald er ſich unbemerkt ſieht, ſpringt er in ein Waſſer und rettet ſich ſo. So berliner Handſchrift, Somadeva, Hitopadeſa und arabiſche Bearbeitung, alſo die wahrſcheinlich älteſt-erreichbare Darſtellung. Ich habe wegen dieſer weſentlichen Differenz eine Ueberſetzung des berliner Textes in Nachtrag IV^{b} zum erſten Buche hinzugefügt.

Dieſelbe Fabel, wenig verändert, aber beſſer erzählt, findet ſich im Mâhabhârata, XII (III, 538), V. 4889 fg. Ob ſie hier älter oder jünger iſt, ob ſie aus dem Mâhabhârata (das ſchon das Pâṇini-Sûtra, IV, 2, 38 und eine buddhiſtiſche Quelle bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 271 erwähnen) in das Pantſchatantra, oder umgekehrt, oder endlich in beide aus einer gemeinſchaftlichen Quelle gelangt iſt, läßt ſich noch nicht entſcheiden.

Zur Vervollständigung füge ich eine Ueberſetzung der Darſtellung im Mâhabhârata hier hinzu. Hier erzählt Bhîſhma folgendermaßen:

„Der die Zukunft Erkennende und der in der Zeit der Noth Rath Wiſſende, nur dieſe beiden befinden ſich wohl; der unſchlüſſig Zögernde kommt um. In Bezug darauf höre aufmerkſam folgende vortreffliche Erzählung in Betreff des «bei der Entſcheidung: was zu thun oder nicht zu thun» unſchlüſſig Zögernden. In einem ziemlich tiefen Waſſerbehälter lebten in Eintracht miteinander drei Freunde ſammt ihren Geſchlechtern. Der eine der drei Freunde hatte Einſicht in die Zukunft, der andere Geiſtesgegenwart in der augenblicklichen Gefahr, der dritte war ein unſchlüſſiger Zauderer. Einſt ließen Fiſcher dieſen Waſſerbehälter durch mancherlei Abflüſſe von allen Seiten in die Tiefe ab. Als nun der Weitblickende ſah, wie das Waſſer abnahm, gerieth er in Furcht und ſprach zu den beiden Freunden: «Da naht ſich ein Misgeſchick allen Waſſerbewohnern; laßt uns raſch anderswohin gehen, ehe uns der Weg noch abgeſchnitten iſt! Denn wer ein zukünftiges Uebel durch weiſen Rath vermindert, der geräth nicht in Gefahr; ſtimmet bei! auf, laßt uns gehen!» Der unſchlüſſig Zögernde ſprach: «Was du ſagſt, iſt wahr! aber nach meiner feſten Meinung braucht man noch nicht zu eilen». Darauf ſprach der in der Noth Rathkundige zu dem Weitblickenden: «Wenn die Zeit kommt, wird es mir an Rath nicht fehlen». Nachdem er dies gehört, verließ der ſehr verſtändige Weitblickende dieſen Behälter und ging mit der Strömung in einen tiefen Waſſerbehälter. Nachdem nun die Fiſcher geſehen, daß das Waſſer aus dem Teiche abgefloſſen war, ſo fingen ſie mit verſchiedenen Mitteln die Fiſche. Als nun dieſer leere Teich ausgefiſcht wurde, wurde der unſchlüſſig Zögernde mit den übrigen gefangen. Als aber die Fiſche mit Stricken zuſammengebunden wurden, ſo machte ſich der in der Noth Rathfindende zwiſchen ſie und verhielt ſich ruhig. Sie nahmen nun den Strick auf und ſo auch dieſen [1]), und ſahen, daß alle Fiſche angebunden waren.

[1]) Ich leſe 4903 ca für sah.

Als darauf die Fiſche in einem großen Waſſer abgeſpült wurden, ließ der in der Noth Rathwiſſende den Strick los und machte ſich frei. Der Dumme, unſchlüſſig Zaudernde, Schwachſinnige, Kopfloſe, Thörichte fand, als ein ſeiner Sinne Beraubter, ſeinen Tod. So kommt, wer die paſſendſte Zeit aus Bethörung nicht erkennt, raſch um, wie der unſchlüſſig zögernde Fiſch. Wer nicht gleich zu Anfang das Beſte thut, ſondern ſich auf ſeine Gewandtheit verläßt, der geräth in Gefahr, wie dieſer in der Noth Rathwiſſende. Der die Zukunft Erkennende und der in der Zeit der Noth Rathwiſſende: nur dieſe beiden befinden ſich wohl; der unſchlüſſig Zögernde kommt um."

Auch dieſe Faſſung, ſieht man, ſtimmt nicht mit dem Koſegarten'ſchen Texte, ſondern mit den übrigen Ausflüſſen des Grundwerkes.

§. 86. In den ſanskritiſchen Texten folgt als dritte Einſchiebung die 15. Fabel unſerer Ueberſetzung, ebenfalls vom Weibchen erzählt. Sie fehlt bei Somadeva, in der arabiſchen Bearbeitung und im Hitopadeſa, und gibt ſich ſchon dadurch als ſpätere Einſchiebung kund. Das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra hat ſie zwar, jedoch an einer andern Stelle des Rahmens (vgl. §. 68); es wird dadurch zwar ſehr wahrſcheinlich, daß ſie ſchon in der ſanskritiſchen Receuſion ſtand, welche dem ſüdlichen Pantſchatantra zu Grunde lag, doch konnte ſie auch durch Zufall aus einer gemeinſchaftlichen Quelle in das ſanskritiſche und ſüdliche Pantſchatantra herübergenommen ſein, ähnlich wie ſie auch in die erſte Einleitung zu der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion des Kalilah und Dimnah gerieth (ſ. §. 11). Sie erſcheint nämlich, wie ſchon a. a. O. bemerkt, in Kâdiri's Tûtînâmeh, XXXII (Iken's Ueberſetzung S. 128), und es iſt danach ſehr wahrſcheinlich (§. 73), daß ſie auch in irgendeiner Recenſion der letzten Quelle von dieſem, der ſanskritiſchen Çukasaptati oder einer andern ſanskritiſchen Erzählungsſammlung, ſtand, aus welcher ſie dann auch in das ſanskritiſche und ſüdliche Pantſchatantra übergegangen ſein konnte.

Die Darſtellung iſt allenthalben weſentlich gleich; ſelbſt bei Kâdiri iſt das verletzte Vögelchen ein Sperling (ſ. Koſegarten in

Iken's Ueberſetzung, S. 285), und der Vogel, genannt „Langſchnabel", iſt augenſcheinlich identiſch mit dem ſanskritiſchen „Baumhacker"; ſtatt der Fliege erſcheint dagegen paſſender eine Biene. Bei Benûd (§. 11) iſt es, wie im ſüdlichen Pantſchatantra, eine Lerche, die verletzt wird, auch werden bei beiden die Eier zertreten, zwei Uebereinſtimmungen, über die ich mir, ſolange Dubois' Original noch nicht bekannt iſt, kein Urtheil erlaube, und zwar um ſo weniger, da ſonſt beide Darſtellungen ſtark auseinander gehen. Benûd's ſonſtige Abweichungen erklären ſich wol dadurch, daß er aus dem Gedächtniſſe ſchrieb. Die beleidigte Lerche erſinnt bei ihm die Liſt ſelbſt und ſtatt Fliege und Baumhacker helfen ihr Elſter und Krähe. Im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra wendet ſich die Lerche an einen Fuchs, der die Liſt erſinnt (ſtammt dies noch aus der von uns §. 58 angenommenen letzten Quelle dieſer Fabel Aesop. Fur. 1, Cor. 1?); die Helfer ſind ſtatt Fliege und Baumhacker, nur unweſentlich verſchieden, Bremſe und Rabe. Der Fuchs und ſeine Familie freſſen dann das Fleiſch des getödteten Elefanten.

Die Fabel hat zwei Hauptzüge, das Vernichten der Eier und die Art der Rache. Ueber jenes habe ich ſchon §. 58 zu der 6. Fabel geſprochen, die ich als innig verwandt mit der vorliegenden anſehe. Wie dieſes, ſo ſcheint mir auch die Rache in letzter Inſtanz auf einer äſopiſchen Fabel zu beruhen, nämlich auf Aesop. Fur. 259, Cor. 146 (Halm 234, vgl. Robert, Fables inédites, I, 123—127), wo ſich der Löwe der Mücke nicht erwehren kann (vgl. auch den Kampf des Stieres mit der Mücke Phaedr., von Dreßler, VII, 14; Neckam, III, bei Edélеſtand du Méril, S. 178). Doch hat ſich die vorliegende indiſche Fabel von dieſen nichtindiſchen Grundlagen derſelben ſo frei gemacht, daß ſie gewiſſermaßen für ſelbſtändig gelten kann; mit Bewußtſein wenigſtens ſcheint dieſe Vermiſchung beider Grundlagen nicht vorgenommen zu ſein, ſondern ſich bei mündlicher Fortpflanzung von ſelbſt durch Ineinanderdringen geſtaltet zu haben. Mit dem Summen der Fliege vor des Elefanten Ohre hängt wol der Zug in Aesop. Fur. 357, Cor. 407, Halm 261 zuſammen, wo der Elefant ſtets mit den

Ohren klappt, damit die Mücke nicht in sein Ohr krieche, weil er dadurch sterben würde. Der Elefant an und für sich schon, insbesondere aber das Klappen desselben mit den Ohren weisen fast mit Entschiedenheit auf indischen Ursprung dieses Zuges (vgl. z. B. Panschatantra, I, Str. 419; Kalilah und Dimnah, Wolff, I, 73, welches einer in dem Kosegarten'schen Text fehlenden, aber in der berliner Handschrift [Blatt 80,b] vorkommenden Strophe entspricht). Dagegen spricht nicht, daß diese Fabel schon Achilles Tatius, II, 21, kennt, da damals (300 n. Ch.) Fabeln aus Indien nach dem Occident recht gut schon in Fülle gelangen konnten.

An die Gestalt unserer Fabel, wie sie im Tûtînâmeh erscheint, lehnt sich höchst wahrscheinlich Bahar Danush, II, c. 27, wo eine Afriti durch eine in die Nase gesetzte Biene getödtet wird, und nach dieser Analogie scheint auch das Kriechen der Ameise in des Löwen Kopf im NF. (vgl. Grimm, CCLXXXII; Weber, Indische Studien, III, 351. 364. 366), wodurch dessen Krankheit entsteht, in historischem Zusammenhange damit stehen zu können. Eine entfernte Aehnlichkeit hat Grimm, KM., Nr. 102 (vgl. III, 183), und ein afrikanisches Märchen, wo ein Wiesel einen Elefanten tödtet (Grimm, KM., III, 370). Doch ist, insbesondere bei letzterm, die Verschiedenheit für Annahme eines historischen Zusammenhangs zu groß.

§. 87. Die berliner Handschrift und die Wilson'schen haben, wie bemerkt, noch zwei Fabeln eingeschoben. Die erste s. man in Nachtrag V. Da sie in weiter keinem Ausflusse des Grundwerks erscheint, so ist sie als eine verhältnißmäßig späte Einschiebung zu betrachten. Sie zerfällt in zwei Hauptzüge: 1) den Rath, das drohende Schlinggewächs auszurotten; 2) die Rettung der Vögel durch Scheintod.

Diese Erzählung findet sich auch in der Çukasaptati als die 64. Sie ist viel kürzer, vielleicht nur, weil uns diese Sammlung leider blos in einem Auszuge bewahrt zu sein scheint. Doch fehlt auch der ganze erste Zug, vielleicht weil der zweite für den hier erstrebten Zweck genügte. Da sie sich unter den von Galanos übersetzten nicht findet, so erlaube ich mir, sie hier nach der peters-

burger Handschrift übersetzt, mitzutheilen; das Original gebe ich an einem andern Orte. Sie findet sich daselbst Blatt 67 a. b., und lautet:

„Am andern Tage fragte Prabhâvatî den Papagai — (ob sie gehen solle: dies ist nur in den ersten Geschichten hinzugefügt, später gewöhnlich, als aus den frühern supplirbar, ausgelassen). Der Papagai sprach:

«Geh, o Herrin — man soll niemals verziehn bei einem guten Werk —
Wenn du gleich wie der sehr alte Schwanenkönig zu handeln weißt.

Es gibt, o Herrin, einen lieblichen, reich bevölkerten Landrücken. Da steht ein zehn Jodschana breiter Feigenbaum, ähnlich dem vor Wonne lächelnden Paradiesbaum. Da schlief sammt seiner Familie ein Schwanenkönig, Namens Sankhavara, wenn sie das Land durchflogen hatten. Einstmals, als einige Schwäne zum Herumirren ausgeflogen waren, wurde von Vogelstellern ein Netz aufgestellt, und als sie zurückkehrten, fielen sie alle hinein.»

Wie werden sie befreit? Das ist die Frage. (Hier ist nun wieder, als aus den frühern Darstellungen ergänzbar, ausgelassen, wie Prabhâvatî erklärt, daß sie es nicht wisse, und der Papagai sagt: «er wolle es ihr sagen, wenn sie zu Hause bleiben wolle» [vgl. §. 95]. Sie ist das zufrieden und er sagt dann: «die Antwort ist»:)

Der Papagai erzählt: «Als er nun seine Familie so gebunden sah, sprach Sankhavara in der Nacht: „He! Söhne! Wenn der Jäger in der Frühe zu dem Baume zurückkehrt, alsdann müßt ihr euch todt stellen, und wenn er euch alle, indem er euch für todt ansieht, auf die Erde geworfen, müßt ihr alle zusammen aufsliegen und davongehen“.»

Nachdem sie diese Erzählung gehört, legte sich Prabhâvatî zur Ruhe.“

Die Erzählung wird wol aus einer und derselben Quelle in das Pantschatantra und in die Çukasaptati übergegangen sein.

An sie schließt sich die Fassung in Kâdiri's und dem türkischen Tûtînâmeh (Iken's Uebersetzung, S. 45; Rosen, Papagaienbuch, I, 137), sowie in der mongolischen Bearbeitung des Vikramacaritra (Schiefner, im Bulletin der histor.-philol. Klasse der St.-Petersburger Akademie, 1857, S. 70). Doch ist sie im Tûtînâmeh der Fassung im Pantschatantra, III, 13 (vgl. §. 159) genähert, sodaß sie in Verbindung mit den wunderbaren Curen geräth. Die Vögel sind hier nicht Schwäne, sondern Papagaien. In dieser Beziehung, sowie in der Andeutung einer Verbindung mit den wunderbaren Curen stimmt die mongolische Fassung mit der persischen überein, sodaß man fast vermuthen möchte, daß auch diese veränderte Darstellung des Tûtînâmeh aus dem Indischen stammt. Doch wage ich nicht, das zu entscheiden. In der mongolischen Erzählung ist sie außerdem mit dem Rahmen der Çukasaptati in Verbindung gebracht. Sie lautet hier folgendermaßen (bei Schiefner, a. a. O., 1857, S. 70, vgl. meine Uebersetzung im „Ausland", 1858, Nr. 34 oder 35):

„Als darauf von den einundsiebzig Gattinnen des Königs Bhodscha die vornehmste den Thron besteigen will, hält eine Holzfigur sie zurück, fragt, ob sie sich mit Vikramâditya's Gemahlin messen könne, und erzählt ihr die Geschichte eines Papagaien: Vor Zeiten war die Tochter eines Königs krank, und das einzige Mittel war Gehirn von Vögeln. Es wird einem Vogelfänger befohlen, einundsiebzig Gehirne zu schaffen. Dieser stellt Schlingen an einen Baum, auf welchem einundsiebzig Papagaien zu übernachten pflegen. Unter diesen einundsiebzig Papagaien war aber ein sehr weiser, welcher die Gefahr merkt und die andern überredet, ihr Nachtlager auf einem Felsen zu nehmen. Aber auch dorthin kam ihnen der Vogelsteller nach. Der mehrmalige Rath des weisen Papagaien, auch diesen Fels zu verlassen, wird von den übrigen nicht angenommen und so gerathen sie sämmtlich in die Schlingen des Vogelfängers. Nun räth ihnen der weise Papagai, sich am Morgen todt zu stellen. Der Vogelfänger wäre gezwungen, sie einzeln vom Felsen herabzuwerfen; hätte er alle einundsiebzig heruntergeworfen, so

ſollten ſie alle auffliegen und würden ſo dem Tode entgehen. Es geſchieht, wie er gerathen. Als aber bereits ſiebzig Papagaien herabgeworfen waren, fiel dem Vogelfänger der Schleifſtein aus dem Gürtel. Die Papagaien, die der Anſicht waren, es ſei der einundſiebzigſte Papagai, der herabfalle, flogen ſämmtlich auf, und ſo kam es, daß gerade der weiſe Papagai allein in der Gewalt des Vogelfängers zurückblieb. Dieſer will ihn aus Rache kochen. Der Papagai aber räth ihm, damit er ſelbſt der Strafe entgehe, ihn einem reichen Manne um 100 Palas zu verkaufen; ſo würde er für 71 Palas 71 Papagaien kaufen können und noch 29 nachbehalten. So ward der weiſe Papagai an einen reichen Mann verkauft, der ihn bei allen Geſchäften benutzte. Als der weiſe Mann eines Tages eine Reiſe von 71 Tagen machen mußte, bat er den Papagai, darauf Acht zu haben, daß ſeine nach andern Männern lüſterne Frau nicht ſeine Habe verthue. Als die Frau nach Abreiſe des Mannes geſchmückt aus dem Hauſe gehen will, ſucht der Papagai ſie zurückzuhalten."

An die Darſtellung im Tûtînâmeh ſchließt ſich die §. 37 bemerkte Umwandlung der Geſchichte des Königs als Papagai im türkiſchen Tûtînâmeh, den Reiſen der Prinzen von Serendippe, dem Bahar Danush und Tauſendundein Tag.

Bezüglich des Sichtodtſtellens vgl. noch §. 134.

Was den erſten Zug betrifft, ſo ſteht er in naher Verwandtſchaft mit Aesop. Fur. 327, Cor. 285; Phaedr., von Dreßler, VII, 10; Neckam, XVIII, bei Edéléſtand du Méril, S. 190; Conde Lucanor, XXVII, bei Puibusque, VI, wo ſ.; Robert, Fables inédites, I, 40—46, wo die Vögel rathen, den Leinſamen auszurotten, damit die Menſchen keine Garne mehr machen können, und mit Dio Chryſoſtomus, Orat., XII, und LXXII bei Cor. 331. 332, Fur. 385, wo die Eule vor der Miſtel wegen des Vogelleims warnt, in Cor. 332 (= Chryſoſt., Orat., XII) auch vor dem Leinſamen und dem Bogenſchützen. Die hiſtoriſche Verbindung iſt — zumal in Chryſoſt., Orat., LXXII — ſo deutlich, daß an eine ſelbſtändige Entſtehung der indiſchen und der griechiſchen Fabeln ſchwerlich gedacht werden darf; welcher aber die

Originalität zuzusprechen ist, wage ich mit Sicherheit kaum zu entscheiden. Die in der indischen Fabel hinzugetretene Rettung der wegen ihrer Unfolgsamkeit gefangenen Vögel zeigt zwar, daß diese Form eine weiter entwickelte, also spätere ist, allein es folgt nicht daraus, daß die einfachere Form, wo sich die Vögel durch ihre Unfolgsamkeit Gefangenschaft und Tod zuziehen, nicht ebenfalls in Indien bestand, und zwar um so weniger, da wir in Indien mehrere und zwar schon buddhistische Fabeln finden, wo sich auf nicht unähnliche Weise Thiere Gefangenschaft zuziehen, weil sie gutem Rathe nicht folgen (vgl. Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 284, wo im 15. Dschataka ein, im 16. 500 Hirsche durch Unfolgsamkeit umkommen, s. auch §. 131).

Die zweite, in der berliner und in den Wilson'schen Handschriften eingeschobene Fabel s. Nachtrag VI zum ersten Buche; ich werde sie erst §. 211 besprechen.

§. 88. Damanaka, nachdem er dem Stiere noch zur Flucht gerathen, kehrt zu Karataka zurück und theilt ihm mit, daß es ihm gelungen sei, Mistrauen zwischen dem Löwen und dem Stiere zu säen. Karataka ist damit unzufrieden. Damanaka macht ihn auf die daraus zu erhoffenden Vortheile aufmerksam und vertheidigt seinen Egoismus mit der 16. Erzählung unserer Uebersetzung.

Sowol in der berliner Handschrift als im Hitopadesa und auch in der arabischen Bearbeitung ist dieses Stadium viel kürzer behandelt als im Kosegarten'schen Text, und insbesondere fehlt in ihnen der Rath zu fliehen. Trotz der Kürze ist es im Arabischen zusammenhängender als im Sanskrit; bei Symeon Seth ist es noch mehr verkürzt.

§. 89. Die 16. Erzählung haben nur die sanskritischen Texte des Pantschatantra. Sie fehlt im südlichen (Dubois') Pantschatantra, bei Somadeva, in der arabischen Bearbeitung und im Hitopadesa. Wir dürfen sie demnach als eine verhältnißmäßig sehr späte Einschiebung betrachten. Die Darstellung ist in der berliner Handschrift wesentlich identisch mit der bei Kosegarten und in den hamburger Handschriften, im einzelnen abweichend, theils besser. Der Name des Kameels erscheint Pân., VI, 2, 112. Schol.

Schon §. 78 ist bemerkt, daß diese Fabel nur eine Nebenform von I, 11 ist und uns den Weg zeigt, wie sie aus IV, 2 der nächsten Umwandlung der entsprechenden äsopischen Fabel (§. 181) hervorgegangen ist. Wir sehen hier drei Formen, die auf einer beruhen, bei I, 6 (§. 58) sahen wir auf ähnliche Weise vier zusammenhängen; bei 17. 18 (§. 93) werden wir zwei wesentlich gleiche dicht nebeneinander finden. Aehnliches wird uns noch mehr begegnen, und man kann sich dabei kaum des Gedankens enthalten, daß, als der indische Sammelgeist, der uns so vielfach entgegentritt — z. B. im Mâhabhârata, den Purâna's, der Märchensammlung von Somadeva — sich auch für das Pantschatantra geltend machte, zuerst die Nebenformen von Fabeln eingelegt, vielleicht wie 18 neben 17, und weiter dann in den Rahmen vertheilt wurden und zwar nachdem man angefangen hatte, das Pantschatantra fast nur als ein Fabelnetz anzusehen, mit immer mehr sich vermindernder Rücksicht auf den Rahmen.

In Bezug auf die Darstellung ist übrigens auch nahe Verwandtschaft mit IV, 10 (vgl. §. 196) zu erkennen. Die Glocke, mit welcher der Schakal dem Löwen Angst macht, erinnert an die Glocke, mit der der Fuchs in der esthnischen Fabel den Bären anführt (Grimm, RF., CCLXXXVII).

§. 90. In den sanskritischen Texten hält der Stier einen Monolog — bei Kosegarten ausführlicher als in der berliner Handschrift —, in welchem er sich entschließt, zu dem Löwen zu gehen; in der arabischen Bearbeitung fehlt jede Spur desselben. Er geht und der Kampf beginnt. Die arabische Bearbeitung meldet auch sogleich den Ausgang desselben und läßt die weitern Erzählungen alsdann folgen. In den sanskritischen Texten wird der Ausgang erst später gemeldet und die Erzählungen finden während des Kampfes statt.

Bezüglich der arabischen Bearbeitung ist zu bemerken, daß, miteinander wesentlich übereinstimmend, die griechische Uebersetzung von Symeon Seth (S. 30, Z. 9 bis 31, 3, mit Ausnahme von 30, 2 v. u.), Johann von Capua (e., 1, a., 1—8 v. u., mit Ausnahme von Z. 12 v. u.) und auch das Anvár-i-Suhaili, 169

ein großes Stück enthalten, welches in Silv. de Sacy's Ausgabe fehlt und seine Ursprünglichkeit sowol durch diese Uebereinstimmung als durch die Trefflichkeit desselben, sowie insbesondere durch Wiedergabe von Pantschatantra, I, Str. 428 (auch im Anvár-i-Suhaili 169, bei Johann von Capua nicht ganz vollständig) zu erkennen gibt. Johann von Capua ganz allein gibt auch noch eine Strophe wieder, welche die berliner Handschrift — nicht aber Kosegarten und die hamburger Handschriften — enthält. Sie lautet bei ihm: „Scies quoniam doctrina removet ab anima sapientis errorem et addit stulto deviationem et confusionem sicut lumen solis quod omnibus animalibus visum habentibus lumen addit vespertilioni vero visum obfuscat; in der berliner Handschrift:

madàdikshâlanaṁ[1] çâstuṁ[2] mandânâṁ[3] kurute madaṁ |
cakshuprabodhanaṁ[4] ulûkâmivândhakṛit[5] ‖

Man corrigire: [1]) madâdicâlanam; [2]) çâstraṁ; [3]) madam; [4]) cakshuḥpra°; [5]) ulûkânâmivâ° und übersetze:

„Die(selbe) Wissenschaft, die Stolz und ähnliche (Laster bei Verständigen) entfernt, bewirkt Stolz bei Thoren, gleichwie das Licht der Sonne, das den Augen Sehkraft gibt, die Eulen blind macht."

Wir sehen hier wieder ein zwiefaches Zeugniß: einerseits für das Alterthum des berliner Textes und andererseits für die Treue der jüdischen Uebersetzung.

Abgesehen von diesen Uebereinstimmungen, existirt aber in diesem Stadium fast gar keine zwischen der arabischen Bearbeitung und den uns erhaltenen sanskritischen Recensionen. Jene ist aber wie unzweifelhaft die ältere, so auch die bessere Form. In den sanskritischen Texten des Pantschatantra drehen sich die Vorwürfe, welche in der arabischen Bearbeitung von einem allgemein sittlichen Standpunkte aus gemacht werden, der selbst bei Somadeva noch durchklingt, fast nur darum, daß Damanaka zeige, daß er sich nicht zum Minister qualificire. Das südliche (Dubois') Pantschatantra, sowie der Hitopadeça, haben von diesem Stadium nichts.

§. 91. Die berliner Handschrift und die Wilson'schen geben eine Erzählung als Beleg dafür, wie ein Minister sein müsse. In diese sind zwei andere eingeschachtelt. Alle drei fehlen bei Kosegarten, in den hamburger Handschriften, in der arabischen Bearbeitung, bei Somadeva, im südlichen (Dubois') Pantschatantra und im Hitopadesa. Sie sind demnach eine verhältnißmäßig sehr späte Einschiebung. S. dieselben im siebenten Nachtrage zum ersten Buche.

Die Rahmenerzählung sowol als die (in sie eingeschachtelte) erste Geschichte beruhen auf dem indischen Glauben, daß göttliche Wesen durch ihre göttliche Macht, menschliche durch Zaubermacht, einen andern Körper als ihren natürlichen anzunehmen vermögen und daß man durch Verbrennen oder überhaupt Zerstören oder auch nur Verbergen oder Wegnehmen der von ihnen abgelegten Hülle sie nöthigen könne, in dem angenommenen Körper zu verbleiben. In der Rahmengeschichte benutzt der weise Minister diesen Glauben — von dem er durch die eingeschachtelte erste auch den König zu überzeugen weiß —, um den betrügerischen Mönch, der sich durch sein Vorgeben, zu dem Sitze der Götter gelangen zu können, des Königs ganz bemächtigt hat, zu vernichten. Dieses Vorgeben findet sein Vorbild in einer Menge indischer und speciell auch buddhistischer Sagen und Legenden, wo Helden und Heilige die Fähigkeit haben oder momentan erhalten, die Götter zu besuchen. Die vorliegende Geschichte selbst, wo es zum Betrug benutzt wird, mag, wenigstens ihrem Anfange nach, Vorbilder genug an indischen Höfen gefunden haben, so gut wie ganz Aehnliches noch bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts an europäischen und insbesondere deutschen Höfen nicht selten war.

Die Verbrennung, damit er in seinem angeblichen himmlischen Körper verbleibe, findet ihr Analogon in der weiterhin (§. 92) zu erwähnenden Sage von Vikramâditya's Vater Gandharba, wie sie in der mongolischen Bearbeitung des Vikramacaritra erscheint (Schiefner, im Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, histor.-philolog. Klasse, 1857, S. 66, s. meine Uebersetzung im „Ausland", 1858, Nr. 34) und in dem schon §. 39

erwähnten Märchen von Indradatta, dem Zauber-Nanda (Somadeva, Brockhaus' Ueberſetzung S. 13).

§. 92. Die eingeſchachtelte Erzählung, „der verzauberte Brahmanenſohn", ſcheint zunächſt, wie gewöhnlich, buddhiſtiſch. In einem Telugnwerke, Dhermangada Cheritra, in Mackenzie Collection, I, 324 vgl. 337 erzählt Gautama der Ahalya folgendes als Muſter einer tugendhaften Frau:

„Die Frau des Dharmangada, Königs von Kanakapuri in Kaſhmir, wird von einer Schlange entbunden; dieſes wird verheimlicht und bekannt gemacht, ſie habe einen Sohn geboren. Der König von Suráſhtra bietet ihm ſeine Tochter zur Frau. Dharmangada nimmt ſie an, um das Geheimniß nicht zu verrathen. Das Mädchen kommt nach Kaſhmir, und als ſie reif iſt, fragt ſie nach ihrem Manne. Man gibt ihr die Schlange; obgleich ſehr bekümmert, pflegt ſie ſie und führt ſie nach den heiligen Orten. In dem letzten, den ſie beſucht, erhält ſie den Befehl, die Schlange in den Waſſerbehälter zu ſetzen. Nachdem ſie es gethan, nimmt die Schlange die Geſtalt eines Mannes an und die Frau kehrt mit dieſem vergnügt nach Kaſhmir zurück."

Eine entſchieden buddhiſtiſche Sage erzählt von einem Sákyakönige von Udyâna, daß er die Tochter eines Schlangenkönigs geheirathet habe, nachdem er ſie in einen Menſchen verwandelt hatte; doch erhoben ſich jedesmal, wenn er ihr ſeine Liebe bezeigen wollte, neun Drachenköpfe aus ihrem Halſe; einſt, als ſie ſchlief, hieb er ſie ab; ſie ſagt voraus, daß infolge davon ſeine Nachkommen Kopfſchmerzen haben würden; Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang, du Chinois par Stan. Julien, I, 141, insbeſondere 146.

Obgleich der Schlangencultus überhaupt im alten indiſchen Leben und in deſſen Schriften eine große Rolle ſpielt, ſo tritt er doch vorzugsweiſe in dem Buddhismus hervor, ſodaß wol die meiſten ſpätern Schlangenſagen, mögen ſie gleich theilweiſe älter als der Buddhismus ſein, doch erſt durch das Medium von dieſem fortgepflanzt zu ſein ſcheinen und hier ihre nächſte Quelle zu ſuchen iſt. So z. B. tödtet ein buddhiſtiſcher Noviz eine Schlange, um

in ihrem Körper wiedergeboren zu werden (ſ. oben §. 39); Sâlivâhana, der König von Pratiſhthâna, der Antagoniſt und Beſieger des Vikramâditya, iſt, der Sage nach, der Sohn einer Schlange (Siṇhâsana-dvâtrinçat in der bengaliſchen Bearbeitung XXIII = Vikramacaritra, XXIV) und gilt für buddhiſtiſch (Mackenzie Collection, I, 184). — In einem chineſiſchen Märchen iſt von Buddha eine Frau zur Büßung ihrer Sünden in einen Schlangenleib gebracht (Liebrecht zu Dunlop, Geſchichte der Proſadichtung, Anm. 523[b]). — Zu dieſen Schlangenmärchen gehört auch eins, welches ich §. 150 mittheilen werde, wo ſich eine Schlange in menſchlicher Geſtalt im Hauſe einer Hetäre aufhält. Endlich das von Brockhaus in ſeiner deutſchen Ueberſetzung von Somadeva's Märchenſammlung am Schluſſe hinzugefügte, für modern geltende, aber wahrſcheinlich ſehr alte. Ich beſchränke mich auf einen Auszug: „Tuliſa, die Tochter eines Holzhauers, kommt an eine Quelle, wo der Schlangenkönig hauſt, und beſpiegelt ſich darin; er fragt ſie, ob ſie ſein Weib werden wolle; ſie weiſt ihn an den Vater; dieſer iſt es zufrieden. Da kommen Körbe voll Geſchenke durch die Luft und ein Ring. Sie wird in einen Palaſt getragen und lebt da glücklich; doch iſt ihr Mann nur bei Nacht bei ihr. In dieſer Zeit rettet ſie einem Eichhörnchen das Leben. Die Mutter des Schlangenkönigs will ihr Glück ſtören. Ein altes Weib muß ſich bei ihr einſchleichen und ſie mistrauiſch machen. Sie ſoll den Namen ihres Mannes erfragen. Tuliſa bittet ihn darum; er widerräth, weil er ſich dann von ihr trennen müſſe. Sie aber läßt nicht nach; da ſagt er ihr den Namen, und er ſowie alle Pracht iſt augenblicklich verſchwunden; ſie iſt wieder die ärmliche Holzhauertochter. Da erſcheint hülfreich das dankbare Eichhörnchen; es ſagt ihr: «ſie ſolle die Mutter des Schlangenkönigs aufſuchen und ſie durch ein Ei vom Vogel Huma überwinden, das ſie in ihrem Buſen ausbrüten müſſe». Sie findet das Ei und kommt zu der Schlangenkönigin. Dieſe gibt ihr ſchwere Arbeiten auf; einmal ſoll ſie in einem Gefäße den Duft von tauſend Blumen ſammeln. Sie thut es mit Hülfe der Bienen; ein andermal ſoll ſie aus Samenkörnern einen Schmuck zu-

ſammenſetzen; dies geſchieht mit Hülfe des Eichhörnchens (vgl. §. 71). Endlich war das Ei ausgebrütet; da fliegt ein Huma heraus, der ſogleich der braunen Schlange, die auf den Schultern der Königin ſitzt, die Augen auspickt; damit iſt der Zauber gebrochen. Der Sohn erſcheint nun als königlicher Bräutigam" (vgl. §. 52).

Ein eigenthümliches, hierher gehöriges Märchen erzählt Peter Neu (ſ. §. 36, S. 118) dem Hrn. von Harthauſen (ſ. Transkaukaſia, I, S. 125). „Ein Jäger findet in der Nähe des Araxes im Gebüſch ein wunderſchönes Mädchen, die bitterlich weint und klagt, daß ſie von den Ihrigen abgekommen ſei und die Heimat nicht wiederfinden könne. Er nimmt ſie vor ſich aufs Roß, bald entſpinnt ſich ein Liebesverhältniß, ſie bekennt, ſie habe weder Angehörige noch Heimat und dies nur vorgegeben, um ihn zu gewinnen, da ſie, ſo wie ſie ihn erblickt, ſogleich in heftiger Liebe zu ihm entbrannt ſei. Er nimmt ſie nun mit in ſeine Heimat und heirathet ſie. Einſt beſucht ihn aber ein indiſcher Fakir, welcher, ſo wie er ſie ſieht, vermittelſt eines Onyxringes, den er trägt, ſogleich erkennt, daß ſie eine verwandelte Schlange ſei. Denn der Onyx verändert ſeine Farbe, wenn ein verwandelter Gegenſtand in ſeine Nähe kommt. Er ſagt dies dem Manne, und damit er ſich ſelbſt überzeuge, räth er ihm, ein Gericht mit vielem Salz für ſie zu kochen, alles Waſſer abzuſperren und das Haus ſo zu verſchließen, daß ſie nicht heraus kann. Dies geſchieht; da ſieht nun nachts der Mann, wie die Frau, nachdem ſie allenthalben Waſſer geſucht und nicht zum Hauſe heraus kann, plötzlich ihren Hals ſo verlängert, daß ihr Kopf durch den Schornſtein bis zum nahen Fluſſe gekommen ſein mußte, denn er hört deutlich, daß ſie Waſſer herabſchluckt. Der Mann will keine Schlange behalten und möchte das Weib los ſein. Der Fakir räth ihm, ſie Brot backen zu laſſen und ſie bei der Gelegenheit in den Ofen zu ſtoßen. Dies geſchieht; ſie klagt und bittet, ſie wieder heraus zu laſſen, aber vergebens. Da ſagt ſie ihm, der Fakir habe ihm ihr Geheimniß verrathen; denn ihm gelüſte nach ihrer Aſche. Nach ihrem Tode ergreift ihren Mann vor Reue Verzweiflung,

und er geht in die weite Welt. Der Fakir aber sammelt ihre Asche, denn in ihr blieb die Kraft der Verwandlung, er vermochte durch sie alles Metall in Gold zu verwandeln."

In diesem Märchen erinnert das Schieben in den Backofen an europäische Märchen (s. Cavallius, Schwedische Volkssagen, von Oberleitner, Nr. II, „das Weib, welches in den Ofen gesteckt wurde", auch Nr. III, S. 32, und die Vergleiche), doch ist diese Uebereinstimmung bei der übrigen Eigenthümlichkeit der Darstellung nicht genügend, um gegen das Volksmäßige des Märchens bedenklich zu machen (s. §. 36, S. 118).

Wie in den bisherigen Märchen ein reciprokes Verhältniß zwischen Schlangen und Menschen hervortritt, so in andern zu andern Thieren. Hierher gehört zunächst das schöne Märchen von der Tochter des Froschkönigs, welches Mahábhárata, III (I, 677), 13145 fg. — 13179 erzählt wird. Es lautet folgendermaßen:

„Parikschit, der König von Ajodhja, aus dem Geschlechte des Ikschwaku, ging auf die Jagd; indem er ein Wild verfolgt, lockt ihn dies immer weiter. Vom Wege ermüdet, von Hunger und Durst überwältigt, erblickt er ein dichtes, dunkles Stück Wald. Er tritt hinein und sieht in der Mitte desselben einen überaus lieblichen Teich; mitsammt dem Pferde taucht er sich in diesen zum Bade. Nachdem er sich erquickt, wirft er dem Pferde Lotusfasern vor und läßt sich an dem Ufer des Teichs nieder. Indem er da liegt, hört er einen lieblichen Gesang. Als er diesen gehört, dachte er: «Ich sehe hier keinen menschlichen Weg; von wem mag nun wol dieser Gesang herrühren?» Darauf sah er ein Mädchen von der allerschönsten Gestalt, Blumen pflückend und singend; sie ging in des Königs Nähe umher. Der König fragte sie: «Wem gehörst du und wer bist du?» Sie antwortete: «Ich bin eine Jungfrau». Der König sagte zu ihr: «Ich bin durch dich verlangend». Darauf sagte das Mädchen: «Unter einer Bedingung kannst du mich erlangen, anders nicht». Der König fragte nach dieser Bedingung. Das Mädchen antwortete: «Man darf mich kein Wasser sehen lassen». Der König sagte zu ihr: «So sei es!». Dann umarmte er sie, nachdem er sich mit ihr vermählt

hatte. Als er sie umarmt, saß er still da, mit ihr spielend und von höchster Seligkeit erfüllt. Indem der König so dasaß, kam sein Heer zu ihm. Es stellte sich rings um den König auf; nachdem sich der König erquickt, kehrte er mit ihr, die in einen Palankin eingeschlossen ward, zur Stadt zurück. Da angekommen, war er immer heimlich bei ihr; und selbst kein Diener irgend bekam ihn zu Gesicht; da fragte der erste Minister die ihn bedienenden Frauen: «Was hat dies veranlaßt?» Darauf sagten die Frauen: «Wir sehen etwas fast nie Vorgekommenes. Es wird kein Wasser dahin gebracht». Darauf ließ der Minister einen wasserlosen Park anlegen mit trefflichen Bäumen, reich an vielen Blumen, Früchten und Wurzeln, und in dessen Mitte einen, an der Seite mit einer Fülle von Perlen [1]) versehenen, wohlverborgenen, mit Nektarflut angefeuchteten Teich. Darauf ging er heimlich zu dem König und sagte: «Dieser Park ist ohne Wasser; du kannst dich da schön erlustigen». Infolge dieser Rede ging der König mit dieser Gattin in diesen Park. Einst wandelte er mit ihr in diesem lieblichen Walde umher. Da erblickte er, von Hunger und Durst gequält und ermüdet, dieses mit atimukta verzierte Haus; er trat mit seiner Gemahlin hinein und sah den wassergefüllten, nektarreichen, reinen Teich; nachdem er ihn erblickt, blieb er mit seiner Gattin am Ufer desselben stehen. Darauf sagte der König zu seiner Gattin: «Wohlan! steige in das Wasser dieses Teiches hinab!» Sie, als sie dieses Wort gehört, tauchte in den Teich hinab, kehrte

---

[1]) Der Text hat V. 13158 **मध्ये मुक्ताजालमयीं** und ich habe danach übersetzt; wenn ich aber bedenke, daß V. 13160 der Hauptheil dieser Anlage **अतिमुक्तकागार** heißt, „ein atimuktaka-Haus", so kann ich die Vermuthung nicht unterdrücken, daß hier zu schreiben ist entweder **मध्ये तिमुक्तजालमयीं पार्श्वे** „an der Seite mit einer Menge von atimukta (ein wegen der Schönheit und des Geruchs seiner Blumen beliebter Strauch) versehen", oder gar „an der Seite mit einem atimukta-Haus versehen", d. i. von einem mit atimukta verzierten Hause umgeben, sodaß hierin die Versteckheit des Teiches deutlich angegeben ist.

aber nicht wieder zurück. Der König suchte, aber konnte sie nicht finden; er ließ den Teich ab; da sah er in der Oeffnung einer Spalte einen Frosch; da ließ er, von Zorn erfüllt, den Befehl ergehen: «Aller Orten sollen die Frösche umgebracht werden! Wer von mir etwas begehrt, der soll sich mir nahen mit einem getödteten Frosche als Gabe». Als nun ein furchtbares Morden unter den Fröschen geschah, geriethen die Frösche in der ganzen Welt in Schrecken und erzählten dem Froschkönige voll Furcht, was geschehe. Darauf zog der Froschkönig ein Büßergewand an und ging zum König und sagte ihm: «O König, gerathe nicht in Zorn! sei gnädig! laß die Frösche nicht morden, die gegen dich nicht gefehlt haben!

Wolle die Frösche nicht morden! fessle, Standhafter! deinen Zorn!
Großer Reichthum sogar schwindet Männern, die unbesonnen sind.
Versprich! wirst du nicht aufgeben den Zorn, da du so viel' erlangt?
Laß ab von deinem Unrechte! was nützt der Frösche Morden dir?» [1])

Zu ihm, dem so Redenden, sprach der König, von Kummer umwölkt über seine Geliebte: «Ich kann das nicht gewähren; ich werde sie tödten! Denn von diesen Bösewichtern ist meine Geliebte gegessen; ich muß unbedingt die Frösche ausrotten; hindere mich nicht, o Weiser!» Als jener dies gehört, sprach er mit gequältem Sinn und Herzen: «O König! hab' Gnade! Ich bin der Froschkönig, Aju mit Namen; sie ist meine Tochter Suçobhanâ; diese hat diesen bösen Sinn; durch sie sind frühere [2]) Könige betrogen». Darauf sagte der König: «Nach ihr sehne ich mich; gib sie mir!» Darauf gab sie der Vater dem Könige und sagte zu ihr: «Sei gehorsam diesem Könige!» Nachdem er so gespro-

---

[1]) Blos diese Stelle ist in Versen; die übrige Erzählung in Prosa.

[2]) **पूर्वाः** sollte **पुरवः** zu schreiben sein, „viele", oder wäre hier wie der ganze Charakter der Darstellung antik ist, eine alte Form **पुर्वः** dem gewöhnlich nur für ursprüngliches v geltenden phonetischen Gesetze gemäß, **पूर्वः** geworden? Vgl. weiterhin, wo „viele" gesagt wird.

chen, verfluchte er die Tochter: «Weil viele Könige von dir betrogen sind, darum sollen — infolge deiner Unredlichkeit — deine Nachkommen ruchlos sein!» Der König, sobald er sie erhalten, sprach, da sein Herz durch Liebe an sie gefesselt war, mit thränengebrochener Stimme, voll Freude, als ob er die Herrschaft der drei Welten erlangt hätte, indem er ihm zu Füßen fiel und ihn verehrte, zum König der Frösche: «Du hast mir eine Gnade erwiesen!» Der König ließ sich von seiner Tochter verabschieden und kehrte zurück. Nach einiger Zeit gebar sie drei Knaben, Sala, Dala und Bala. Den ältesten von diesen weihte der König zu gehöriger Zeit zum König und ging selbst in den Wald." (Dann folgen Sagen von Sala.)

Eine schon bekannte Sage dieser Art knüpft sich an Vikramâditya und in ihr tritt, wie in der im Pantschatantra vorliegenden, ebenfalls die Entzauberung durch Verbrennen der angenommenen Hülle ein. Vikramâditya's Vater ist, ihr gemäß, der Sohn des Indra, welcher sich den Unwillen seines Vaters zugezogen hatte und von ihm verdammt wurde, als Esel bei Tage, als Mensch bei Nacht auf Erden zu weilen, bis ein mächtiger König seine Eselshülle verbrannt haben würde; dann würde er in seiner eigenen Gestalt zum Himmel zurückkehren. Die Sage wird ausführlich erzählt nach einem hindostanischen Geschichtswerke im Journal asiatique, April 1844, S. 239 fg., und in Asiatic researches, IX, 147; in Bezug auf letztere Stelle bemerke ich, daß sie sich in der bengalischen Bearbeitung des Siṇhâsana-dvâtriṇçat oder Vikramacarita (denn so wird diese in der Unterschrift genannt) nicht findet; ebenso wenig in der mongolischen (Schiefner, im Bulletin hist.-philol. de l'Acad. de St.-Petersb., 1857, S. 71). Doch kommt hier eine verwandte Sage über Vikramâditya's Vater vor, wonach er in seinem göttlichen Leibe zum Himmel flog, seinen irdischen auf Erden lassend, und nun seine junge Gemahlin den irdischen verbrennt, damit er genöthigt sei, in seinem himmlischen bei ihnen zu verweilen (ebend. S. 66). Ich vermuthe sehr, daß dies die ältere Form der Sage sei, wie denn die mongolische Bearbeitung als Ausfluß der buddhistischen Recension alle Wahr-

ſcheinlichkeit für ſich hat, die ältere Geſtalt treuer zu gewähren. Jene Sage beruht wol auf der Lautverwandtſchaft von Gandharba, Name des Vaters, mit gardabha, „Eſel", wie ſchon Schiefner a. a. O. vermuthet. Wahrſcheinlich findet ſich die Sage auch nicht im ſanskritiſchen Vikramacaritra, über welches Roth im Journal asiatique, 1845, referirt. Nach den Asiatic researches iſt ſie von Grimm, Altdeutſche Wälder, I, 165, mitgetheilt. Vgl. auch Laſſen, IA., II, 760. 802. 808.

In einem modernen indiſchen Märchen iſt es eine Affenhülle, und auch dieſe wird verbrannt. Das Märchen ſelbſt erinnert auffallend an die buddhiſtiſche Sage über die Gründung von Pâtaliputra in den Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stanislas Julien, I, 411; die Affenhülle wiederum an Nârada, der, trotz ſeiner Affengeſtalt, von ſeiner Frau geliebt, ja ſogar zuerſt von ihr geflohen wird, als er ſeine ſchöne Geſtalt wiedererhält, Mahâbhârata, XII (III, 404), 1082 fg. Das indiſche Märchen findet ſich im Asiatic Journal, 1833, XI, 206—214. „Prinzen ſollen ihre Frauen dadurch erhalten, daß jeder einen Pfeil abſchießt; wo der Pfeil hinfliegt, da werden ſie ihre Frau finden. Des jüngſten Pfeil trifft eine Tamarinde; er wird mit ihr verheirathet; ſeine Braut iſt aber ein Affenweibchen; dennoch lebt er mit ihr glücklich, erſcheint aber nie mit ihr an ſeines Vaters Hofe. Die Schwägerinnen ſind neugierig, zu wiſſen, was er für eine Frau habe. Sie bewegen den Schwiegervater, allen ſeinen Schwiegertöchtern ein Gaſtmahl zu geben. Der Prinz iſt betrübt, daß das Geheimniß auskomme. Da tröſtet ſie ihn, legt ihr Affengewand ab und erſcheint als wunderſchönes Mädchen. Sie trägt ihm zwar auf, die Affenhülle ſorglich aufzuheben, da ſonſt große Gefahr drohe; allein er, um die Frau in ihrer ſchönen Geſtalt zu behalten, verbrennt die Affenhülle, während ſie beim Gaſtmahle iſt. In demſelben Augenblicke verſchwindet ſie. Der Prinz ſucht ſie wieder und findet ſie endlich als Affenkönigin im Himmel, wo er dann bei ihr bleibt."

Eben hierher gehört endlich die ſiebente Sage im Ssiddi-kür.

Da ich nachgewiesen habe, daß diese Sammlung eine mongolische Bearbeitung einer buddhistischen Redaction und zwar der erreichbar ältesten der Vetâlapancavinçati ist, so dürfen wir mit Entschiedenheit annehmen, daß diese Sage, ihrem Grundwesen nach, buddhistisch ist; inwieweit sie durch die mongolische Redaction verändert ist, läßt sich noch nicht bestimmen. Sie lautet ungefähr folgendermaßen (s. Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 311):

„Drei Schwestern hüten abwechselnd ihres Vaters Kälber; ein Kalb geht verloren; die älteste Tochter sucht es; sie kommt zu einem großen Hause, tritt durch eine goldene, dann silberne, dann eiserne Thür; da findet sie in einem Käfig einen Vogel; dieser fragt sie, ob sie seine Frau werden wolle? dann werde er ihr das Kalb zeigen; sie verweigert es. Am folgenden Tage geht es ebenso mit der zweiten. Am dritten Tage kommt auf dieselbe Veranlassung die dritte zu dem Vogel und ist bereit, seine Frau zu werden. Beim Feste ist sie nun die erste unter den Frauen; unter den Männern ist einer der erste, den sie nicht kennt; eine Alte verräth ihr, daß es ihr Mann sei; sie solle nur Acht geben, bis ihr Gemahl das Vogelhaus öffne und in die Versammlung reite; alsdann sollte sie dieses verbrennen; dann werde ihr Mann stets in seiner wahren Gestalt sie begleiten. Sie thut es. Allein er verschwindet darauf (vgl. das letzterzählte Märchen); sie aber sucht ihn von neuem und erlangt ihn endlich dadurch wieder, daß sie ein neues Vogelhaus baut."

In diesen Gedankenkreis gehören auch die Vidyâdharî's (himmlische Wesen), welche auf Erden hausen müssen, während ihre himmlischen Körper in der goldenen Stadt auf diamantenem Lager ruhen (Somadeva, Brockhaus' Uebersetzung, S. 150, vgl. oben §. 52). Fast ganz ebenso läßt Vishnu, als er sich zu einem Menschen verkörpert, seinen Götterleib in einer Höhle des Meru (Harivansa, LV, in Langlois' Uebersetzung, I, 257). Dann überhaupt auch die mancherlei himmlischen Wesen, die sich in Liebe mit menschlichen verbinden, so insbesondere die apsaras, „die im Wasser (ap ist das Wasser der Wolken) Wandelnden", vielleicht ursprüng-

lich die eilenden, tanzenden Wolken (vgl. auch Mannhardt, Germaniſche Mythenforſchungen, 76), welche die indiſche Phantaſie in die himmliſchen Tänzerinnen verwandelt hat; hier ſteht an der Spitze die Sage von der ſchon wediſchen Urvaçî, die ſchon im Çatapatha Brahmana, II, 5, 4. 5, wo ſie mit ihren Apſaras als Ente (âti) erſcheint, und im Harivansa, Kap. 26, ins Märchenhafte ſchillert. Hier „verbindet ſie ſich mit dem Könige Purûravas unter der Bedingung, daß ihre Augen ihn nie nackend ſehen, daß ſtets zwei Widder ſich an ihrem Bette angebunden befinden und daß ſie ſich nur von Milch nährt. So leben ſie 59 Jahre verbunden. Da wünſchen die himmliſchen Muſiker (= Winde, welche die Wolken melken und treiben, vgl. Mannhardt, a. a. O.), die Gandharven, ſie zurück. Einer derſelben, Viçvâvaſu, will bewirken, daß der König die Bedingungen bricht. Er entführt einen der Widder. Urvaçî merkt es und erkennt, daß ihr Exil zu Ende iſt. Sie ſagt zum König: «Man hat mir mein Kind genommen!» Der König, um nicht nackend geſehen zu werden, will nicht aufſtehen. Da nimmt Viçvâvaſu den andern Widder ebenfalls. Da ruft ſie: «O König! mein Kind iſt mir genommen, als ob ich keinen Beſchützer hätte». Da erhebt ſich Purûravas nackend. In dieſem Augenblicke wird das Zimmer durch einen Blitz erhellt; ſie ſieht den König und verſchwindet. Er ſucht ſie allenthalben und findet ſie endlich badend mit fünf Apſaras. Sie verſpricht ſich ihm eine Nacht in jedem Jahre. Endlich wird er ſelbſt Gandharva." Die Sage über Purûravas' monatlich wechſelnde Mann- und Frauennatur iſt ſchon oben §. 9 erwähnt.

Die im Himmel hauſenden, in Fluten wandelnden, in Geſtalt von Enten badenden „Waſſerwandlerinnen" (Apsaras) ſind die Peris, welche im Bahar Danush, II, 215 fg. als Tauben erſcheinen, ihre Taubengewänder ablegen und ſich als ſchöne Jungfrauen baden. Der Jüngling nimmt ihre Kleider weg und erhält dadurch eine von ihnen zur Frau, ähnlich wie Purûravas die Urvaçî. Allein durch die Unbeſonnenheit einer alten Wärterin erhält ſie ihr Taubengewand wieder und entflieht nun. Der Bahar Danush iſt faſt durchgängig nachweislich aus indiſchen Quellen geſchöpft (vgl. Introd., I, LIV, und in

einer spätern Abtheilung dieses Werkes über ihn), und danach nicht unwahrscheinlich, ja vielmehr höchst wahrscheinlich, daß auch jene Erzählung aus indischen Quellen herrührt; wie die ablegbaren Schlangen-, Affen- und Eselshäute, ferner der wesentlich in dieselbe Kategorie tretende Vogelbauer, so erscheint auch die ablegbare Vogelhülle in dem Märchen von der Urvaçi. Denn wenn es im Çatapatha Brahmaṇa heißt: „Der König Purûravas sah Urvaçî und die Apsaras als âti (Enten) auf einem Teiche schwimmen und sie machten sich ihm sichtbar", so kann dies nichts anderes bedeuten, als sie warfen ihre Vogelhülle ab und erschienen in ihrer wahren Gestalt. Damit man auf den Mangel eines der Fassung im Bahar Danush näher stehenden Märchens keine zu große Bedeutung lege, mache ich darauf aufmerksam, daß unsere Kenntniß der indischen Märchenwelt noch eine verhältnißmäßig sehr beschränkte ist, und hebe nochmals hervor, daß das Märchen im Bahar Danush wol unzweifelhaft indisch ist. Innig verwandt mit diesem ist in Tausendundeine Nacht Azem, breslauer Uebersetzung X, 269, vgl. insbesondere 292, und Hassan aus Bassora in Weil's Uebersetzung, II, insbesondere S. 489. 499. 523, wozu theilweise auch Wuk, Serbische Märchen, Nr. 4, gehört.

Das Märchen des Pantschatantra, welches uns zu diesen Anführungen Veranlassung gegeben hat, findet sich nach Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 40, Note 2, im Trône enchanté traduit par Lescallier, Neuyork, 1817, I, S. 4; dies ist die Uebersetzung einer persischen Bearbeitung des sanskritischen Vikramacaritra oder Siṇhâsana-dvâtriṇçat; in der bengalischen Uebersetzung sowie in der uns bekannten sanskritischen Bearbeitung erscheint es nicht; vgl. jedoch einen ähnlichen Fall §. 39. Aus Persien konnte es, wie so viele andere auf demselben Wege, leicht nach Europa gelangen.

Von den europäischen Märchen und Sagen gehört eine überaus große Anzahl in diesen Kreis. Ich bin nun zwar weit entfernt, zu verkennen, daß die Hauptgrundlage dieser Märchen: der Glaube, daß sich übermenschliche und andere Geschöpfe in Menschen und Thiere verwandeln können, ein so ziemlich allgemein verbrei-

teter ist (vgl. Wolf, Niederländische Sagen, S. 702 zu Nr. 389) und würde, wo nur dieser veranschaulicht wird, einen historischen Zusammenhang mit den hervorgehobenen indischen nicht zu behaupten wagen; allein der andere Glaube, daß durch die Wegnahme der angenommenen Hülle eine Verzauberung aufgehoben, gehemmt u. s. w. wird, sowie die Voraussetzung des willkürlichen An- und Abnehmens von Thierhüllen u. s. w. scheinen auf diese Allgemeinmenschlichkeit keinen Anspruch machen zu dürfen. Jener erscheint zwar sogar in einem indianischen Märchen (Jones, Traditions of the North American Indians, mitgetheilt von Liebrecht zum Gervasius, 169), allein es entsteht die Frage, ob er hier nicht europäischem Einflusse verdankt wird. Wir werden im Verlaufe unsers Werkes sehen, wie arabischer oder islamitischer Einfluß asiatische und selbst europäische Fabeln nach Afrika gebracht hat (vgl. z. B. §. 145 und noch mehr im Fortgange dieser Untersuchungen), warum sollte nicht das lange und viel festere Leben der Europäer in Nordamerika auch europäischen Märchen und Zügen von Märchen den Weg zu dessen Völkern gebahnt haben? Dieses Abstreifen der Hülle kann ursprünglich zu Zügen in Märchen wol nur in einem Lande verwandt sein, wo die Natur Erscheinungen bot, die auf diesen Gedanken mit Leichtigkeit führen konnten, und da gibt es wol keine, die mehr geeignet war, ihn zu wecken, als das Abstreifen der Schlangenhaut. Dieses zu beobachten, gab gerade Indien die häufigste Gelegenheit, und da der Schlangencultus hier eine weit verbreitete Herrschaft übte, so lag es nahe, für diese Erscheinung eine tiefere Bedeutung zu suchen, oder überhaupt ihr eine einflußreichere Stelle auf die Conceptionen der Phantasie zu gewähren.

Uebersehen wir die Masse der hierher gehörigen europäischen Märchen, so sind einige den indischen so ähnlich, daß ein historischer Zusammenhang kaum bezweifelt werden kann. Waren sie aber durch diese in Europa eingebürgert, so konnten sich die übrigen Nebenformen und Variationen an und aus ihnen mit Leichtigkeit gestalten.

Am nächsten steht hier das serbische Märchen bei Wuk, Nr. 9

mit seiner Nebenform Nr. 10. Die heißersehnte Frucht ist auch hier eine Schlange; eine unbedeutende Variante ist, daß diese selbst verheirathet zu werden verlangt; in Nr. 10 ist ihr gleichgültig, wer die Braut sei; in Nr. 9 versteigt sich — mit der gewöhnlichen Richtung der Märchen nach oben — die Begierde zu der Tochter des Kaisers, und es sind Züge aus den Märchen von durch schwere oder wunderbare Aufgaben zu erwerbenden Prinzessinnen eingeflochten; es sind hier die gewöhnlichen, in vielen, gerade orientalischen wiederkehrenden (vgl. z. B. Tausendundeine Nacht, Aladdin's Wunderlampe, in Weil's Uebersetzung, II, 203 fg.); wie im indischen ist die Schlange nachts ein junger Mann; eine unwesentliche Abweichung ist im Serbischen, daß sie sich sogleich als solchen zeigt. Ein neuer Zug ist hier, daß die Frau guter Hoffnung ist und dadurch die Entwickelung — augenscheinlich auf eine menschlich wahrscheinlichere Weise — herbeigeführt wird. Die Verbrennung der Haut findet dann wie im Indischen statt; in Nr. 9 ohne nachtheilige Folgen; in Nr. 10 folgt daraus Trennung und Noth, wie in dem indischen Affenmärchen und dem vom Vogelbauer im Ssiddi-kür. Durch die Form der Noth schließt sich Grimm, Nr. 88, „Löweneckerchen" daran und Grimm's Vergleichungen in III, 155, vgl. auch Basile, Pentamerone, 43. 44 und 19, sowie das von Grimm, III, 187 zu Nr. 106 mitgetheilte. [1]) Vielleicht würde es in Bezug auf die wenn auch ge-

[1]) Mit der serbischen Auffassung Nr. 10 stimmt im wesentlichen die rumänische von Obert, im Ausland, 1857, Nr. 43, S. 1029, als Nr. 26 mitgetheilte, die jedoch einiges oder eigentlich vieles Eigenthümliche enthält, weshalb ich ihre Hauptzüge hier mittheilen will:

„Ein Mann und eine Frau haben keine Kinder. Die Frau wird durch Riechen an eine Blume schwanger (auch dieses ist indisch; es ist die Sage von der Geburt des Naciketas, Sohn des Uddâlaka, auf welche ich an einem andern Orte zurückkommen werde, vgl. Polier, II, 521 fg., ist auch auf Jesus übertragen: Keller, Romans des Sept Sages, CXCVIII, vgl. auch Schott, Walachische Märchen, Nr. 27) und gebiert eine männliche Schlange. Diese zieht sie mit Milch auf. Nach zehn Jahren fordert die Schlange den Vater auf, für sie um des Kaisers Tochter zu wer-

ringen Umwandlungen von Wichtigkeit sein, die Form im Trône enchanté zu kennen, da die persische Darstellung aller Wahrscheinlichkeit nach das Mittelglied zwischen der indischen und den europäischen bildet. Aelter als die serbischen, aber nicht so genau entsprechend, ist die Fassung bei Basile, Pentamerone, XV, der seine Individualität in allen seinen Märchen sehr frei walten läßt (vgl. auch §. 155). Fast noch näher als die serbische Fassung steht der indischen Zingerle, Tirolische Märchen, II, 173; vgl. auch Gaal, Märchen der Magyaren, Nr. 14. Ferner ein Mädchen als Schlange, in Vierzig Veziere, übersetzt von Behrnauer, S. 253. Aus Straparola, der seine Märchen theilweise wol unmittelbar, theilweise mittelbar dem Orient verdankt, gehört hier-

---

ben. Diese nimmt die Bewerbung an unter der Bedingung, daß sie eine kupferne Brücke von ihrer Hütte bis zu dem Palast baue. Die Schlange zischt mit ihrer Zunge, und die Brücke ist fertig (vgl. im Text). Nun halten sie Hochzeit. Die Schlange streift am Abend ihre Haut ab und wird ein wunderschöner Prinz. Die Prinzessin läßt die Haut verbrennen. «Zur Strafe dafür», sagt ihr die Schlange, «sollst du die Frucht deines Leibes nicht eher loswerden, als bis ich meine Hand auf dich lege». (vgl. Pentamerone, 19, bei Liebrecht, I, 246; es erklärt sich dadurch die von Liebrecht in Note 68 gerügte Nachlässigkeit Basile's). Und in demselben Augenblicke wuchsen ihr sieben eiserne Reifen um den Leib (es sind dies dieselben Reifen, welche in dem zu dieser Märchengruppe gehörigen Froschkönige, Grimm, KM., Nr. 1, an sehr falsche Stelle, nämlich um den Diener, gerathen sind, vgl. weiterhin, wo ihr die Reifen springen) und sie fühlte sich schwanger. Er aber zog nun davon und ward Kuhhirt bei einem Könige. Einst trieb er das Vieh gegen des Königs Verbot in den Wald des Smeu. Dieser fiel wüthend über ihn her: er aber schlug ihn zu Boden und beraubte ihn aller seiner Schätze. Diese zeigte er dem Könige und forderte dessen Tochter. Nicht lange nach der Hochzeit kommt die Kaiserstochter, die ihren Mann 20 Jahre gesucht hatte, erkennt ihn und schleicht sich nachts unter sein Schlafzimmer, wo sie weinend sagt: «Komm, o komm! lege deine Hand auf mich!» Das hört der Mann, steigt durch das Fenster herab und legt seine Hand auf sie. Alsbald springen die Reifen und sie gebiert einen großen Jungen. Der faßt den Vater, schlägt ihn zu Boden und tödtet ihn" (vgl. Nebenform bei Schott, Nr. 23, wo der Mann bei Tage ein Kürbis ist).

her König Porc (II, 1). Daran schließt sich Prince Macassin (d'Aulnoy, 24), Histoire de Pertharite et de Ferandine (Contes d'Antoine Hamilton, Paris 1820, I, 72) und „Hans mein Igel", Grimm, KM., Nr. 108, III, 189; Haltrich, Sächsische Märchen, Nr. 45, „das Borstenkind"; Prinz als Löwe (vgl. die ceylonesisch-buddhistische Sage, die Vidschaja von einem Löwen abstammen läßt, und das damit vielleicht zusammenhängende Märchen bei Somadeva, Brockhaus S. 22, „Sâtavâhana"), Grimm, KM., Nr. 88, III, 155; als Bär, der seine Bärenhaut abstreift, Grimm, KM., Nr. 161; als Frosch (vgl. oben S. 257 die indische Sage von der Tochter des Froschkönigs), Grimm, KM., Nr. 1, III, 3 fg. (vgl. die Anm.); Verbrennung der Froschhülle, worauf der Frosch ein Schwan wird (karelisch), Schiefner, Mél. russes, II, 615. Das Froschweibchen verbrennt sich selbst und erscheint nun als schönste Jungfrau, Cavallius, Schwedische Volksmärchen, übersetzt von Oberleitner, Nr. 15. Krötenhaut der Frau verbrannt, Lewestan, 101. Eselin, schon in einem lateinischen Gedichte des 15. Jahrhunderts, Grimm, KM., III, 227; ebend., Nr. 144 (vgl. die indische Sage von Vikramâditya's Vater S. 260; Görres, Firdusi, II, 441); Zingerle, a. a. O., II, 193, wo die Haut in einen See geworfen wird, vgl. II, 395; Pröhle, Unterharzer Sagen, Nr. 314. Schildkröte fällt zufällig ins Feuer, Grimm, KM., III, 187 zu Nr. 106. Rennthier und Verbrennung, Schiefner, Mél. russes, II, 616; vgl. noch Adalb. Kuhn's Anzeige von Grimm's KM., III, im Centralblatt, 1856, Nr. 52, S. 838. Ich will diese Vergleiche — die man aus den Citaten zu den angeführten Märchen, insbesondere bei Grimm, leicht vermehren kann — nicht noch häufen und bemerke nur noch, daß, wie man aus dem Verhältniß von ihnen zu Bahar Danush, II, 215 fg. (oben S. 263) und diesem zu den indischen erkennen kann, in diesen Kreis auch die Schwanenjungfrauen (vgl. insbesondere Haltrich, Nr. 5; auch Wenzig, Westslawische Märchen, S. 69) gehören; ebenso die Schlangenjungfrauen (Liebrecht zu Dunlop, Note 225; von der Hagen zu Tausendundeine Nacht, X, Vorrede S. VI), Melusine (Gräße, Literärgeschichte, II, 3, 382;

Dunlop, überſetzt von Liebrecht, 406. 544, Note 475; Liebrecht zu Gervaſius, S. 65 fg.), Kronenjungfrauen (Schott, Walach. Märchen, 19, wo die wunderbaren Erbſtücke aus Vetâlapancavinçati, 5, und Somadeva hinzugetreten ſind), Dornröschen (Grimm, KM., Nr. 50, vgl. Nr. 25 und III, 44 fg. u. a.; vgl. auch Liebrecht zu Gervaſius, S. 169; Keller, Dyoclet. Einleitung, S. 52). — In einem armeniſchen Märchen (bei v. Harthauſen, Transkaukaſia, Leipzig 1856, I, 322) iſt das Fellnehmen und Fellverbrennen auch mit dem Märchenkreiſe von den Wehrwölfen in Verbindung gebracht. „Einſt ſah ein Mann einen Wolf, der ein Kind ergriffen, wegſpringen. Er verfolgt ihn eilig, kann ihn aber nicht erreichen. Endlich findet er die Hände und Füße eines Kindes und kommt zu einer Höhle, in der er ein Wolfsfell findet. Er wirft es in ein Feuer; da erſcheint ein Weib, heult und will das Fell herausziehen. Der Mann verhindert es aber, und kaum iſt das Fell verbrannt, ſo iſt auch das Weib im Rauche verſchwunden." Daß auch das ſamojediſche Märchen, Nr. 4 (bei Alexander Caſtrén, Ethnologiſche Vorleſungen, Petersburg 1857, S. 172) hierher gehört, bemerke ich ſchon jetzt (vgl. §. 167).

Die im Pantſchatantra eingeſchachtelte zweite Erzählung, „der Götter Ohnmacht gegen das Schickſal", trägt ein höchſt alterthümliches Gepräge; ihre Quelle zu finden, iſt mir noch nicht gelungen.

§. 93. Karataka ſieht ein, daß ſeine Belehrung bei Damanaka nichts helfen werde, und erzählt zum Beleg in allen ſanskritiſchen Texten die 17. Erzählung unſerer Ueberſetzung. Sie findet ſich auch bei Somadeva und in der arabiſchen Bearbeitung, Wolff, I, 91; Knatchbull, 150; Symeon Seth, 31; Johann von Capua, e., 1; deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, G., IV; ſpaniſche Ueberſetzung, XX, a.; Firenzuola, 70; Doni, 98; Anvár-i-Suhaili, 170; Cabinet des fées, XVII, 329 (im Livre des lumières fehlt ſie ſonderbarerweiſe). Sie gehört alſo zu dem älteſt-erreichbaren Beſtande. Dagegen ſpricht nicht, daß ſie bei Dubois fehlt, da wir bei der Art, wie er ſeine Bearbeitung veranſtaltet hat (ſ. §. 3), nicht daraus ſchließen können, daß ſie in ſeinen Quellen gefehlt

habe. Im Hitopadeſa fehlt ſie zwar ebenfalls, aber es erſcheint hier (vgl. §. 140) ihre Nebenform Nr. 18, von welcher ſogleich die Rede ſein wird.

Im weſentlichen ſtimmen die Darſtellungen überein. Doch findet darin eine Hauptdifferenz ſtatt, daß ſämmtliche Handſchriften der recensio ornatior (Koſegarten, Praef., VIII, vgl. oben §. 3), insbeſondere die berliner Handſchrift, und ebenſo Somadeva und die arabiſche Bearbeitung bei Silv. de Sacy und Johann von Capua, Glühwürmchen ſtatt der Gundſchabeeren haben. Dieſes iſt alſo die älteſt-erreichbare Faſſung. Symeon Seth hat dagegen λίθον στίλβοντα, und damit ſtimmt die türkiſche Bearbeitung, welche (Cabinet des fées, XVII, 330) un morceau de crystal qui brilloit hat. Dieſe beruht auf der perſiſchen, die alſo aus einer arabiſchen Redaction geſchöpft ſein muß, welche etwas Aehnliches wie Symeon Seth hatte. Eaſtwick hat in ſeiner Ueberſetzung des Anvár-i-Suhaili: a piece of sugar cane lying shining, bemerkt aber, daß Keene überſetzt: a bright lump of quicksilver. Die Variante kann natürlich nur einer arabiſchen Recenſion angehören.

Luther kannte dieſe Fabel, ohne Zweifel aus der deutſchen Ueberſetzung; den Vogel nennt er eine Krähe, die leuchtenden Thierchen Johanniswürmchen, Schuppii Schriften, 1677, Fabulhanß, S. 530.

§. 94. Bei Koſegarten und in den hamburger Handſchriften folgt unmittelbar die 18. Erzählung unſerer Ueberſetzung, welche augenſcheinlich nur eine Nebenform von der 17. iſt. Sie fehlt in der berliner Handſchrift, bei Somadeva, Dubois und in der arabiſchen Bearbeitung. Ebenſo auch hier in den Wilſon'ſchen Handſchriften des Pantſchatantra. Dieſe haben ſie jedoch im vierten Buche (ſ. §. 193), wo die hamburger Handſchriften ſie nochmals wiederholen. Auch hat ſie, wie ſchon (§. 93) bemerkt, der Hitopadeſa, jedoch ebenfalls nicht in dem dem erſten des Pantſchatantra entſprechenden Buche, ſondern als zweite des dritten Buches (Max Müller's Ueberſetzung S. 109, vgl. §. 140). Man kann hieraus deutlich erkennen, daß ſie in einer verhältnißmäßig alten

Handschrift — jedoch später als die Pehlewiüberſetzung und vielleicht ſelbſt Somadeva — als Nebenform von 17. hinzugeſchrieben ward und dieſe Stelle in den hamburger Handſchriften und vielleicht andern behauptete. Der Verfaſſer einer ſpätern Redaction mochte ſie an dieſer Stelle, wo ſie als Tautologie in die Augen ſpringt, nicht dulden und verlegte ſie in das vierte Buch.

§. 95. Karataka fährt in ſeinem Tadel fort und erzählt alsdann die 19. Erzählung unſerer Ueberſetzung. Dieſes Stadium iſt in der berliner Handſchrift im einzelnen ſehr abweichend behandelt. Die arabiſche Bearbeitung hat nur überaus wenig davon. Allein auffallenderweiſe hat Johann von Capua im Gegenſatze zu allen übrigen Ausflüſſen derſelben, ſowie auch des Pantſchatantra, eine Erzählung, welche identiſch iſt mit einer im Sindabadkreiſe erſcheinenden, nämlich mit der im Sandabar (Sengelmann), 43: Syntipas (Sengelmann), 90; Sindibad nâmah (Asiatic Journal, XXXVI, 4); Sieben Veziere, bei Scott, S. 62, breslauer Ausgabe XV, Nr. 2 aber daſelbſt ausgelaſſen, weil in Tauſendundeine Nacht ſelbſt aufgenommen, I, 147, in Weil's Ueberſetzung, I, 70; Vierzig Veziere, überſetzt von Behrnauer, S. 33; Calumnia novercalis, D., 2, b.; Historia Sept. Sap., Bl. 19, deutſche Ueberſetzung (Augsburg) 1473, Bl. 19, 1478 Bl. 18, holländiſche, C., 8; Keller, Romans des Sept Sages, V. 3048; Dyocletian, V. 2453; Gesta Romanorum, deutſche Ueberſetzung XIII, bei Gräße II, 182; Keller, Rom., LIII, LVII, LXV, LXXXVIII, vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 99, Note 1, 148; Keller, Romans, CXXXIV; Dyocletian, Einleitung, 48.

Bei dem unzweifelhaften Einfluſſe des hebräiſchen Sandabar auf die hebräiſche Ueberſetzung des Kalilah und Dimnah, der ſich entſchieden in der Verwandlung des Namens des Weiſen kund gibt (ſ. §. 3, S. 11), liegt die Annahme nahe, daß der hebräiſche Ueberſetzer des letztern dieſe Erzählung aus dem Sandabar herübergenommen und eingeſchoben habe. Sie wird dadurch unterſtützt, daß wir ſogleich, ebenfalls im Gegenſatze zu allen übrigen Ausflüſſen, noch eine Geſchichte bei Johann von Capua finden werden, welche ebenfalls im Sandabar erſcheint. Loiſeleur-Des-

longchamps, Essai, S. 68, erklärt beide Geschichten als empruntés par le Rabbin au livre hébreu des paraboles de Sendabar. Ich bin nun zwar keineswegs im Stande, die Unmöglichkeit dieser Annahme zu beweisen, allein zwei Gründe machen sie wenigstens absolut unwahrscheinlich. Erstens: jedem, der, was wir bisher über die Uebersetzung von Johann von Capua, die wir unzweifelhaft als zwar schlechte, aber — soweit es in den Kräften des Uebersetzers stand — treue Wiedergabe der hebräischen zu betrachten haben, bemerkt haben, verfolgt hat, kann es nicht entgehen, daß in allen Abweichungen derselben von den übrigen Ausflüssen des arabischen Grundtextes nie eine willkürliche Veränderung zu erkennen ist, daß diese vielmehr durchgängig auf einer arabischen Recension beruhen. Dasselbe ist, mit Ausnahme von unbedeutenden Kleinigkeiten, auch in den übrigen Theilen der Fall. Dieses spricht schon im allgemeinen dagegen, daß dieser Zusatz von dem hebräischen Uebersetzer herrührt. Zweitens aber der Umstand, daß die Fassung, wenn auch nicht wesentlich, doch bedeutend genug von der im Sandabar abweicht, um zu zeigen, daß sie nicht unmittelbar aus ihm herübergenommen sein kann. Bei Johann von Capua ist der Mann nicht nur eifersüchtig, er geht nicht auf Reisen, kehrt nicht erst nach Jahresfrist zurück, sondern er weiß, daß seine Frau einen Liebhaber hat, und will nur Gewißheit darüber. Auch kauft er nicht aus Eifersucht einen Papagai, der ein redender Vogel war, sondern besitzt (nutrivit) einen Specht, den er sprechen lehrte. Ferner ist hier zu bemerken, daß der hebräische Text des Sandabar, wie ich aus Asiatic Journal, XXXVI, 4. 5 erfahre, das italienische Wort für Papagai פפיגאה, פפגאה und einmal פפיגאל hat, welches bei Uebernahme aus dem Sandabar doch auch in die hebräische Uebersetzung des Kalilah und Dimnah hätte übergehen müssen und schwerlich von dem italienischen Juden Johann von Capua durch pica übersetzt wäre. Ferner, nachdem der Mann von dem Vogel Bericht erhalten, entfernt er nicht die Frau sammt dem Papagai aus dem Hause, wie im Sandabar, sondern prügelt sie durch; auch spricht die Frau nicht so gemüthlich mit der Magd, wie im Sandabar, sondern schimpft und schlägt die Mägde.

Dann überlegt sie bei Johann von Capua, warum es undienlich sei, den Vogel zu tödten, wovon der Sandabar nichts hat. Ferner hat sie den Liebhaber während der List bei sich, und auch die List selbst wird in etwas abweichender Weise erzählt, wobei besonders beachtenswerth ist, daß ein Gewicht darauf gelegt wird, daß der Vogel nichts von dem bemerken konnte, was die Frau (natürlich mit dem Liebhaber) that, während sie im Sandabar selbst bei der List thätig, der Liebhaber aber nicht bei ihr ist. Der Schluß endlich ist bei Johann von Capua: „picam interfecit illam et suspendit eam in ligno", während im Sandabar Versöhnung folgt.

Diese Differenzen sind gewiß stark genug, um zu entscheiden, daß die Erzählung nicht aus dem hebräischen Sandabar genommen sein kann. Ist dies aber nicht der Fall, so ist absolut unwahrscheinlich, daß sie erst von dem hebräischen Uebersetzer hinzugesetzt sei, sondern viel wahrscheinlicher, daß sie sich schon in der arabischen Handschrift des Kalilah und Dimnah fand, aus welcher die hebräische Uebersetzung floß.

Die letzte Quelle dieser Erzählung ist wol der Rahmen der indischen Çukasaptati. Dieser ist mir jetzt durch die Handschrift, welche die russische Akademie der Wissenschaften mir geliehen hat, vollständig, jedoch nur im allgemeinen, bekannt geworden. Denn es geht aus dieser Handschrift hervor, daß sie, sowie die Uebersetzung des Galanos und höchst wahrscheinlich auch die londoner Handschrift, welche Lassen benutzt hat, nur einen Auszug (saṁgraha) des Werkes gewähren. Leider hat sie zugleich zwei große und eine Menge kleiner Lücken, sodaß sie eine Ausgabe des Originals nicht möglich macht. Dennoch ist sie höchst belehrend. Danach läßt sich erkennen, daß der Rahmen folgender war. „Eine Frau, deren Mann sich auf eine Reise begeben, wird während seiner Abwesenheit nach fremden Männern lüstern. Der Mann hat ihr einen klugen Papagai und ein Drosselweibchen hinterlassen. Sie fragt das letztere, ob sie ihrer Neigung folgen soll; dieses tadelt sie darüber heftig und wird deshalb von ihr getödtet. Dann wendet sie sich mit derselben Frage an den Papagai. Dieser,

durch das Schickſal ſeiner Gefährtin gewarnt, billigt ihr Verlangen, macht ſie aber auf die Gefahren aufmerkſam und bedingt, daß ſie nur dann gehe, wenn ſie ſich aus einer Gefahr oder Verlegenheit ſo geſchickt zu ziehen wiſſe, wie die oder der. Sie fragt dann, was das für eine Geſchichte ſei. Der Papagai erzählt nun eine Geſchichte bis zu der Verlegenheit, dann ſagt er: «Nun iſt die Frage, was thut ſie oder er?» Die Frau kann nicht antworten. Dann ſagt der Papagai: «Wenn du heute zu Hauſe bleiben willſt, ſo will ich es ſagen». Auf dieſe Weiſe geht es ſiebzig Nächte. Dann kehrt der Mann zurück. Der Papagai ſagt ihm nichts; aber es findet in der 71. Nacht eine aus dem ſchlechten Codex von mir noch nicht ganz entzifferte Unterhaltung ſtatt, welche die Frau, wie es ſcheint, ängſtlich macht. Denn in der 72. Nacht heißt es: «tato Madanaḥ sukhaṁ gṛihe vasati. Prabhâvatj api çukaṁ nirvacanaṁ kṛitvâ tishtati sma». Darauf wohnte Madana (ſo heißt der Mann) vergnügt im Hauſe. Die Prabhâvatî aber (ſo heißt die Frau) hatte den Papagai ſprachlos gemacht." Ob dies „ſprachlos machen" ihn tödten bedeuten ſoll, wage ich nicht mit Sicherheit zu entſcheiden. Doch ſcheint mir Pantſchatantra, IV, 51, dafür zu ſprechen, wo geſagt wird, „daß Droſſel und Papagai durch die Schuld ihres Mundes umkamen". Auch Amaruçataka, 25, bei Chezy ſcheint dafür zu ſprechen; hier tödtet eine Frau einen ſprechenden Vogel, der ihr Liebesgetändel mit ihrem Geliebten mit angeſehen hat, aus Furcht, daß er ſie verrathen werde. In der türkiſchen Bearbeitung des aus der Çukasaptati hervorgegangenen Tûtînâmeh dagegen bleibt der Papagai am Leben, gerade wie in der daraus hervorgegangenen beſondern Erzählung des Tûtînâmeh bei Kâdirî in Iken's Ueberſetzung, I, 11, und in der türkiſchen Bearbeitung bei Roſen, I, 30, wo ein kluger Papagai das Vergehen der Frau ſieht, von ihr mishandelt wird, ſie aber dennoch nicht verräth, ſondern vielmehr die beiden Gatten verſöhnt. Bei Kâdirî dagegen und, wenn ich Roſegarten zu Iken's Ueberſetzung, S. 178, richtig verſtehe, auch bei Nachſhebi (was mir wegen der Abweichung der türkiſchen Bearbeitung aber ſehr fraglich ſcheint) ſchließt der Rahmen des

Tûtînâmeh so, daß der Mann nach dem einen Vogel nach seiner Rückkehr fragt, worauf ihm der Papagai alles erzählt und der Mann die Frau umbringt. Die verschiedenen Schlüsse des Rahmens spiegeln sich auch in der Differenz zwischen Johann von Capua und dem Sandabar wieder. Die mildere Form stammt aus dem sanskritischen Original; die härtere ist ein Ausfluß der mohammedanischen Anschauung (vgl. §. 186).

Aus der lateinischen Uebersetzung ist die Geschichte auch in die deutsche Uebersetzung (Ulm 1483), G., VI, in die spanische XX, b., in Firenzuola 71, Doni 100, übergegangen.

Im Sindibad nâmah und in Tausendundeine Nacht erfährt der Mann nachher den Betrug und bereut, den Vogel getödtet zu haben.

Durch diese Erzählung veranlaßt ist auch wol die im folgenden Kapitel des Kalilah und Dimnah (§. 111, 4), wo sprechende Vögel zur falschen Anklage einer Frau abgerichtet werden. Auch das Tödten des Vogels in „Männergeduld", Lydia bei Edélestand du Méril, S. 362 fg., Boccaccio, Decamerone, VII, 9 (vgl. Keller, Romans, CCI; Dyocletian, Einleitung, 56) scheint damit in Zusammenhang zu stehen.

§. 96. Die 19. Erzählung unserer Uebersetzung haben die sanskritischen Texte, Somadeva und die arabische Bearbeitung, Wolff, I, 93; Knatchbull, 151; Symeon Seth, 31; Johann von Capua, e., 2, deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, G., VI, b.; spanische Uebersetzung XXI, a.; Firenzuola, 73; Doni, 104; Anvár-i-Suhaili, 172; Livre des lumières, 129; Cabinet des fées, XVII, 333; nachgeahmt bei Baldo, Fab., XIX, bei Edélestand du Méril, S. 247. Sie fehlt im südlichen (Dubois') Pantschatantra und im Hitopadesa; bei der Art, wie diese beiden entstanden sind, entscheidet dieser Mangel nicht gegen den aus ihrem Vorkommen bei Somadeva und in der arabischen Uebersetzung zu ziehenden Schluß, daß sie zu dem ältest-erreichbaren Bestand gehört.

Bezüglich der Darstellung weicht die sogenannte recensio ornatior (Kosegarten, Praef., VIII, vgl. §. 3), insbesondere die berliner Handschrift, von der simplicior, speciell dem Kosegarten'-

ſchen Text und den hamburger Handſchriften in Uebereinſtimmung mit der arabiſchen Bearbeitung, vorzüglich in zwei Punkten ab, und in Bezug auf deren erſten ſtimmt auch Somadeva mit ihnen (bei dem zweiten läßt ſich dies nicht mit Sicherheit erkennen, es läßt ſich aber dennoch wol kaum bezweifeln). Wir dürfen alſo daraus ſchließen, daß in Bezug auf dieſe beiden Punkte die recensio ornatior, ſpeciell die berliner Handſchrift, die älteſt-erreichbare Faſſung hat.

Dieſe zwei Punkte ſind: 1) daß die beiden nicht das Geld erwerben, ſondern finden (vgl. Koſegarten, Praef., VIII). 2) In der Koſegarten'ſchen Ausgabe, ſowie in den hamburger Handſchriften, wird die 20. Fabel erſt am Ende der 19. Geſchichte von den Richtern erzählt. In der berliner Handſchrift dagegen und vielleicht auch in den Wilſon'ſchen (ſ. Transactions of the R. As. Soc., I, 169) iſt die 20. in die Mitte der 19. verwebt und wird vom Vater erzählt, als ihn der Sohn auffordert, in den Baum zu ſteigen. Bei Somadeva wird ſie zwar erſt hinter der 19. mitgetheilt, doch auf eine Weiſe, die es wenigſtens zweifelhaft läßt, ob es nicht blos geſchehen ſei, um die 19. nicht zu ſpalten. In Silv. de Sacy's Recenſion fehlt die 20. ganz; ſie erſcheint aber ſowol in der alten griechiſchen Ueberſetzung von Symeon Seth, S. 72, als in der lateiniſchen von Johann von Capua, c., 2, und deren Ausflüſſen, Ulm 1483 G., VII, a.; ſpaniſche Ueberſetzung, XXI, b.; ſowie in der perſiſchen Bearbeitung von Huſaïn Vaïz (Anvár-i-Suhailí, 174; Livre des lumières, 132; Cabinet des fées, XVII, 339), ſodaß man ſieht, daß einerſeits Silv. de Sacy's Recenſion in Bezug auf dieſe Auslaſſung entſchieden gegen die übrigen Ausflüſſe der arabiſchen Ueberſetzung im Nachtheil iſt, andererſeits dieſe Fabel dieſe eingeſchachtelte Stellung ſchon zur Zeit der Pehlewiüberſetzung einnahm. Daß übrigens dieſe Stellung ſchwerlich die urſprüngliche war, daß die ungeſpaltene Faſſung der 19. Erzählung älter iſt als ihre Spaltung durch Einſchiebung der 20., verſteht ſich faſt von ſelbſt und wird auch durch die Çukasaptati beſtätigt, wo als 49. Nacht die 19. Erzählung ohne Einſchiebung der 20. erſcheint. Es iſt daher keineswegs unwahr-

ſcheinlich, daß in den Texten des Pantſchatantra, wo die 20. Erzählung hinter der 19. erſcheint, der Reflex einer Recenſion zu erkennen iſt, welche noch älter iſt als die Recenſion des indiſchen Grundwerks, aus welcher die Pehlewiüberſetzung floß. Ob die 19. Erzählung aus dem Pantſchatantra in die Çukasaptati hinübergenommen oder das Umgekehrte der Fall iſt, wage ich nicht zu entſcheiden, doch iſt hier wol das erſtere wahrſcheinlicher, weil dieſe Erzählung zu dem älteſt-erreichbaren Beſtande des Pantſchatantra gehört (vgl. §. 101). Verwandt iſt eine Erzählung, welche Çukasaptati, 39, darbietet, in welcher ebenfalls ein Subuddhi und Kubuddhi („Gutgeſinnt" und „Schlechtgeſinnt") vorkommen, und der letztere dem erſtern ſeine Frau ablocken will, aber von ihm überliſtet wird (türkiſche Bearbeitung bei Roſen, Tûtînâmeh, I, 214).

Ehe ich dieſe Erzählung verlaſſe, muß ich noch auf zwei Punkte aufmerkſam machen, in denen Somadeva bald ganz, bald theilweiſe mit der arabiſchen Ueberſetzung übereinſtimmt und von den ſanskritiſchen Texten abweicht. Zunächſt, während in letzteren Dharmabuddhi den Baum anzündet, thun dies in der arabiſchen Bearbeitung, augenſcheinlich viel angemeſſener, die Richter. Es war dies alſo die Faſſung des Werkes, welches dem Pehlewiüberſetzer vorlag, und auch der Recenſion des Pantſchatantra, die Somadeva benutzte. Ferner: während in den ſanskritiſchen Texten der Vater ſtirbt und der betrügeriſche Sohn gehängt wird, in Silv. de Sacy's Recenſion und in der alten griechiſchen Ueberſetzung aber beide am Leben bleiben, ſtirbt bei Somadeva und in Johann's von Capua Ueberſetzung, ſowie im Anvár-i-Suhaili der Vater, der Sohn aber wird nur hart beſtraft. Dieſe Uebereinſtimmung zeigt, daß dies die Faſſung des Werkes war, aus welchem die Pehlewiüberſetzung floß, und läßt uns wiederum in der hebräiſchen Ueberſetzung eine treuere Abſpiegelung der älteſten arabiſchen Recenſion erkennen als in Silv. de Sacy's Ausgabe und in der griechiſchen Ueberſetzung. In Bezug auf die Strafe des Sohnes gehen ſie wieder auseinander. Bei Somadeva werden ihm Hände und Zunge abgeſchnitten und er wird aus dem

Lande gejagt. Diese Strafe ist so echt indisch — Hände für Diebstahl, Zunge für falsche Rede (vgl. §. 166) —, daß sie wol dem Grundwerke entstammt. Bei Johann von Capua wird er nur geprügelt, und dieses entspricht dem arabischen Sinne, sodaß wir auch hierin die treueste Wiedergabe der arabischen Uebersetzung sehen mögen. Im Anvár-i-Suhaili heißt es allgemein: hart bestraft.

In Baldo's Nachahmung sind die beiden sich Anklagenden Brüder, und sonderbarerweise werden sie ebenso von Somadeva bezeichnet; da diese Bezeichnung von allen andern Ausflüssen abweicht, so kann ich mir kaum denken, daß das Zusammentreffen anders als rein zufällig ist; bei Somadeva ist das Wort auch vielleicht nur im Sinne von „Freunden" zu nehmen: denn höchst unpassend läßt er nichtsdestoweniger den Vater des Dushtabuddhi (so nennt er den Pâpabuddhi synonym) gegen den, der dann ebenfalls sein Sohn sein würde, Zeugniß ablegen. Baldo scheint in dieser Beziehung zuerst haben ändern zu wollen; denn S. 348, Z. 17 nennt er den Zeugen allgemein qui, „irgendeiner, der"; der Vers ist des Reimes wegen zu schreiben:

quaeque rogaretur (statt rogarentur) qui falso testificetur

und zu übersetzen: „einer, der fälschlich bezeugen sollte, was er immer gefragt werden würde"; V. 22 heißt er puer (Knabe oder Sklave), dagegen ist er V. 30. 31 pater genannt, wie in den übrigen Ausflüssen. Im Somadeva ist zu lesen:

स साक्षी वक्ति यच्चीतास्तेऽमुना धर्मबुद्धिना ।

statt **वक्ति तच्चीतास्ते मुत्यध°.**

Bezüglich des Anrufens der Baumgottheit zum Zeugen vgl. Dsanglun, Uebersetzung, S. 273, wo die Baumgottheit den Dieb verräth. Ich bin weit entfernt, aus dieser einzelnen Uebereinstimmung auf eine buddhistische Entstehung dieser Erzählung zu schließen; doch kommt dazu die Bestrafung, welche wir im Somadeva fanden und die ganz in Harmonie mit den Urtheilssprüchen steht, die wir a. a. O. (§. 166) aus einem entschieden buddhistischen Märchen mittheilen werden, und endlich der Umstand, daß sich der

größte Theil des Inhalts des Pantschatantra als buddhistischen Quellen entstammt und der buddhistische Ursprung des Werkes selbst (§. 225) nachweisen läßt.

Die Erzählung ist nach Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 41, Note 1, nachgeahmt in Délices de Verboquet, 1623, S. 41.

§. 97. Die 20. Erzählung findet sich auch — natürlich von der 19. getrennt — im Hitopadesa und zwar als fünfte des vierten Buchs (Max Müller's Uebersetzung S. 155). Sie fehlt also nur bei Dubois, was nicht gegen ihre alte Stellung im Pantschatantra entscheidet. Auch sie gehört, dem vorigen Paragraphen gemäß, zum ältest-erreichbaren Bestande des Werks. Aus Johann von Capua ist sie auch in die deutsche Uebersetzung gekommen, Ulm 1483, G., VII; spanische Uebersetzung, XXI, b.; bei Firenzuola, 76; Doni, 108; vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 42, Note 1; Lancereau zu seiner französischen Uebersetzung des Hitopadesa, S. 238.

Die Quelle dieser Fabel ist vielleicht speciell äsopisch. Nicht ganz unähnlich ist Babr., 118 (s. §. 58), wo die Schlange die Schwalbenjungen tödtet. Doch ist nur diese Thatsache ähnlich; in allem Uebrigen weichen beide Fabeln so sehr voneinander ab, daß man die indische auch für eine gewissermaßen selbständige, blos in dem in §. 58 angedeuteten Sinne auf ihr ruhende Entwickelung ansehen darf.

Bezüglich der Darstellung bemerke ich, daß bei Somadeva das wichtigste Moment für die Lehre, zu deren Erhärtung sie dienen soll — wol nur infolge der starken Verkürzungen, deren sich Somadeva in seinem Auszuge bedient —, ausgelassen ist. Sie erscheint hier nur, wie die sechste (vgl. §. 58) als List, um den Tod der Schlange herbeizuführen; das, was eigentlich an dieser Stelle des Pantschatantra das Hauptmoment bildet, daß der Ueberlistende dadurch den Tod seiner eigenen Jungen mit veranlaßt, fehlt.

Beachtenswerth ist noch, daß die arabische Bearbeitung in der Art, wie der Ichneumon (die griechische Uebersetzung nennt ihn νύμφη, welches hier und sonst in dieser Uebersetzung, nämlich S. 77. 87, im Sinne von νυμφίτζα bei Ducange stehend „Wie-

sel" bedeutet) gelockt wird, vom sanskritischen Texte des Pantschatantra abweicht und sich an den Hitopadesa anschließt (vgl. Joh. von Capua und den Anvâr-i-Suhaili, wo am deutlichsten; die griechische Uebersetzung hat, wie gewöhnlich, verkürzt). Demnach scheint die Darstellung im Hitopadesa in dieser Beziehung älter als die in unsern Texten des Pantschatantra.

§. 98. In dem Kosegarten'schen Texte und unserer Uebersetzung erklärt Karataka alsdann, daß sich Damanaka durch sein Benehmen selbst als Bösewicht verrathen habe und daß er (selbst) nicht länger bei ihm bleiben könne. Bei dieser Gelegenheit spricht er eine — in der berliner Handschrift — schon früher vorgekommene Strophe 485, welche sich auf eine schöne buddhistische — wie gewöhnlich in einem Dschâtaka erzählte — Fabel bezieht, deren Mittheilung wir Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 289, verdanken.

„Der Schwan, der König der Vögel, hat eine Selbstwahl seiner Tochter veranstaltet, d. h. eine Versammlung von Freiern, aus denen sie sich ihren Gatten selbst wählen möge. Die Wahl der Tochter fällt unter allen versammelten Vögeln auf den Pfau. Darüber geräth dieser vor Freude so ganz außer sich, daß er anfängt, zu tanzen, seinen Schweif ausbreitet und ihn so hoch hebt, daß man seine parties honteuses sehen kann; über dieses unanständige Benehmen wird der König der Vögel so aufgebracht, daß er die Partie sogleich rückgängig macht."

Bezüglich dieses Stadiums des Rahmens weicht die berliner Handschrift aufs stärkste von dem Kosegarten'schen Text und den hamburger Handschriften ab und nähert sich theilweise fast vollständig der arabischen Bearbeitung, wie sie in Silv. de Sacy's Recension und auch (mit einer sogleich zu erwähnenden Abweichung) in Johann's von Capua Uebersetzung und wesentlich gleich bei Husaïn Vaïz erscheint; die griechische Uebersetzung hat es fast ganz ausgelassen. Wir können daraus entnehmen, daß die berliner Handschrift auch hier die mit Sicherheit erreichbare älteste Form des Pantschatantra bewahrt hat. Uebrigens hat sie einiges mehr als die arabische Uebersetzung, und die Gedanken, welche in

dieſer theilweiſe gloſſirt vorliegen, erhalten erſt durch ſie ihren wahren Sinn. So z. B. lautet Wolff, 98, 1—10 (Johann von Capua, e., 4, a., 5—10) in der berliner Handſchrift:

vidvân ṛijur abhigamyo vidushi çaṭhe câpramâdinâ bhâvyam
ṛijur mûrkhas tv anukampyô mûrkhaçaṭhaḥ sarvathâ tyâjyaḥ ||

„Einen, der klug und ehrlich, ſoll man ſuchen; gegen einen, der klug und ſchlecht, ſoll man ſich mit Vorſicht benehmen; einen, der dumm und ehrlich, ſoll man bemitleiden; aber einen, der dumm und ſchlecht, vermeiden."

§. 99. Was die im vorigen Paragraphen angedeutete Abweichung der lateiniſchen Ueberſetzung Johann's von Capua betrifft, ſo beſteht ſie darin, daß, wie in §. 95, auch hier im Gegenſatze zu allen übrigen Ausflüſſen eine Erzählung aus dem Sindabadkreiſe und zwar zu Anfange dieſes Stadiums erſcheint, nämlich die „von der Frau und dem Krämer", welche ſich Sandabar (Sengelmann) 47, Syntipas (Sengelmann) 109, Sindibâd nâmah im Asiatic Journal, XXXVI, 1841, S. 6; Sieben Veziere, Breslau (Tauſendundeine Nacht) XV, 177 findet. Sie erſcheint auch in der ſanskritiſchen Çukasaptati, 32 (vgl. eine nahverwandte ebendaſ., 13), ging daraus in die perſiſchen Bearbeitungen über und bildet in Kâdiri's Tûtînâmeh die 25. Erzählung (Iken, S. 106); vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 103, Note 1; Keller, Li Romans des Sept Sages, CXLIV; Dyocletian, Einleitung, 46.

Ueber die Art, wie ſie in die lateiniſche Ueberſetzung gelangte, iſt hier wie in §. 95 zu urtheilen. So hält ſie Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 68, ebenfalls wie jene für eine Interpolation des hebräiſchen Ueberſetzers, während ich annehme, daß dieſer ſie, wie jene, in ſeinem Exemplar der arabiſchen Ueberſetzung fand. Für letztere Anſicht ſpricht auch hier (vgl. §. 95), daß die Darſtellung ziemlich beträchtlich von der im Sandabar abweicht. Hier beginnt die Geſchichte ſogleich mit einem Satze, den der Sandabar nicht hat: „fuit quidam qui habebat pulchram mulierem erat tamen meretrix". Dann ſchickt ſie der Mann in

die Apotheke, „ut emeret sibi de rebus quas medicus consuleret", nicht „um Reis und Zucker zu holen", wie im Sandabar. Sie geht zum „apothecarium qui erat amasius suus", während im Sandabar „der Krämer, unter dem Versprechen, das Gekaufte umsonst zu geben, sie erst zur Liebe beredet". Während ferner im Sandabar der Krämer seinem Lehrlinge den Betrug aufträgt, befiehlt hier, ganz im Gegentheile, der Apotheker dem Burschen, ihr alles zu geben, was sie wolle (es kann jedoch auch heißen: „was er wolle", und vielleicht liegt in diesem Doppelsinne hier eine übrigens schlecht angebrachte Pointe), und dieser wickelt aus eigenem Antriebe Staub von der Erde in ihr Handtuch. Ferner ist hier die Ausrede der Frau wie in den Sieben Vezieren, „daß ein flüchtiges Pferd sie umgerannt habe", nicht, wie im Sandabar, „daß die Menschenmenge sie gedrängt habe", was vielleicht noch speciell für eine unmittelbare arabische, nicht hebräische Quelle spricht. Am Schlusse endlich hat Johann von Capua noch den Zusatz: „et audiens vir credidit ei et dixit. Accipe plus de argento et vade et eme mihi", von welchem der Sandabar nichts hat. Kurz, man sieht, daß auch hier die Uebernahme aus dem Sandabar absolut unwahrscheinlich ist, folglich ebenso wenig, daß die Erzählung ein Zusatz des hebräischen Uebersetzers sei. Irgendein Abschreiber der arabischen Uebersetzung wird sie aus einer der Sindabadschriften genommen haben, oder aus einer persischen Bearbeitung der Çukasaptati.

Aus Johann von Capua ist sie natürlich auch in die deutsche Uebersetzung, Ulm 1483, H., I, und die spanische XXII, a., übergegangen. Firenzuola, 79, hat statt ihrer „das Schneekind", worüber an einer andern Stelle dieser Untersuchungen (vgl. auch Dunlop, übersetzt von Liebrecht, 296). Dieses hat auch Doni, 111, der ihm gewöhnlich folgt; doch hat dieser auch die besprochene aus Johann von Capua oder vielmehr aus der spanischen Uebersetzung aufgenommen, aber hinter die gleich zu besprechende (S. 116) gesetzt.

§. 100. Im Anvâr-i-Suhaili ist in diesem Stadium ebenfalls eine Erzählung eingeschoben, aber nicht, wie bei Johann von

Capua, zu Anfange, ſondern zu Ende deſſelben. Karataka motivirt ſeine Abſicht, ſich von Damanaka zu trennen, damit, daß er ſagt: „es würde ihm ſonſt mit ſeiner Freundſchaft ſo gehen, wie dem Gärtner mit dem Bären". Es iſt dies die bekannte Fabel, wo der Bär, um dem ſchlafenden Gärtner die Fliegen abzuwehren, ihm einen Stein auf den Kopf wirft; Anvár-i-Suhailí, 180; Livre des lumières, 135; Cabinet des fées, XVII, 349; Robert, Fables inédites, II, 134—136. Wir werden auf dieſe Erzählung §. 106 zurückkommen, wo wir das indiſche Original kennen lernen.

§. 101. Dieſes Stadium ſchließt in allen Ausflüſſen des Grundwerks — mit Ausnahme des ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra und des Hitopadeſa — mit der 21. Erzählung unſerer Ueberſetzung. Sie erſcheint in den ſanskritiſchen Texten, bei Somadeva und in der arabiſchen Bearbeitung, Wolff, I, 98; Knatchbull, 156; Symeon Seth, 33; Johann von Capua, e., 4, deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, H., II, b.; ſpaniſche Ueberſetzung, XXII, b.; Firenzuola, 82; Doni, 113; Anvár-i-Suhaili, 187; Livre des lumières, 135; Cabinet des fées, XVII, 353; vgl. Robert, Fables inédites, II, 193—196.

In der Darſtellung findet keine weſentliche Abweichung ſtatt. Die arabiſche iſt einfacher; jedoch iſt hier die Faſſung in der griechiſchen Ueberſetzung, bei Johann von Capua und im Anvár-i-Suhailí ausführlicher als in der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion. Die Uebereinſtimmung dieſer drei ſpricht mit Wahrſcheinlichkeit dafür, daß ſie eine ältere Recenſion wiedergeben. Beachtenswerth iſt noch, daß Somadeva einen ironiſchen Zug hat, welcher in den ſanskritiſchen Texten des Pantſchatantra fehlt, aber im Kalilah und Dimnah, Wolff, I, 99, 9—11, und im Anvár-i-Suhailí widerklingt, ſodaß dieſe Stelle als ein, wenn auch nicht ganz gleicher Reflex der älteſt-erreichbaren Recenſion zu betrachten iſt. Sie lautet bei Somadeva:

satyaṁ susvâdu tal lohaṁ tena jagdhaṁ tad âkhubhiḥ.

„Freilich! Eiſen ſchmeckt ſehr ſüße; darum fraßen's die Mäuſe auf."

Diese Erzählung findet sich auch in der Çukasaptati, 38, und steht da gewissermaßen in der Mitte zwischen der Darstellung in der arabischen Uebersetzung und in unsern Pantschatantraterten, sodaß es hier sehr wahrscheinlich ist, daß sie aus der alten Recension des Pantschatantra in die Çukasaptati hinübergenommen ist. Wie im Arabischen fehlt das Raffinement mit dem Bade, indem sich der Beraubte einfach des Knaben bemächtigt. Dagegen spielt schon der Richter eine Rolle, wie in unsern sanskritischen Texten, aber nicht in der arabischen Uebersetzung, also wahrscheinlich auch noch nicht in deren Grundwerke.

Aus der Çukasaptati ist sie in deren persische Bearbeitung übergegangen; welche Gestalt sie hier zunächst erhielt und bei Nachschebi hat, ist noch nicht bekannt; wol aber die in der türkischen und Kâdiri's Tûtînâmeh (Rosen, Tûtînâmeh, I, 67; Iken, III, 25; vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 43, Note 2). Sie ist zunächst theilweise mit der 19. des Pantschatantra (Çukasaptati, 48, f. §. 96) in Verbindung gebracht und weiter dann auf eine zwar alle Grenzen der Wahrscheinlichkeit überschreitende, aber wirklich allerliebste Weise umgewandelt. Die beiden Söhne des Betrügers werden nämlich von dem Betrogenen versteckt und ein Paar junge Bären statt ihrer substituirt. Auffallenderweise kommt hier ein Essen vor, wie im Kalilah und Dimnah, während die Çukasaptati nichts derart hat.

Mit wenigen Veränderungen findet sie sich ebenso bei Cardonne, Mélanges de litérat. orient., II, 63, aus den Adjaïbel Mouaser (Flügel, Nr. 8069).

Eine verwandte Fassung findet sich in Tausendundein Tag, XI, 259—262 (Prenzlau); doch greift sie schon in den Kreis der Erzählungen von durch Scharfsinn entdeckten Betrügereien, worüber ich in der Einleitung zu der Çukasaptati handeln werde.

§. 102. Hierauf folgt im Rosegarten'schen Texte und meiner Uebersetzung der Tod des Stiers, des Löwen Reue, seine Beruhigung und der Schluß des ersten Buchs. Aehnlich, jedoch natürlich sehr verkürzt, bei Somadeva, im Hitopadesa und in der arabischen Bearbeitung. Letztere hat (bei Wolff, 100, 21) eine

Stelle, welche ſich in der berliner Handſchrift reflectirt, aber bei Roſegarten und in den hamburger Handſchriften fehlt. Dies ſpricht wiederum für das höhere Alter des Rahmens in der Faſſung der berliner Handſchrift. Die arabiſche Bearbeitung ſelbſt zeigt wenigſtens eine zwiefache Recenſion. Mit der Silv. de Sacy'ſchen ſtimmt ſo ziemlich das Anvár-i-Suhaili; dagegen weichen die griechiſche Ueberſetzung und Johann von Capua nicht unbeträchtlich ab und nähern ſich mehr der ſanskritiſchen Darſtellung; ſo reflectiren ſie z. B. die 466. und 467. Strophe des Pantſchatantra, von welcher ſich in Silv. de Sacy's Recenſion und im Anvár-i-Suhaili keine Spur findet. Sie ruhen demnach auf einer vollſtändigern, höchſt wahrſcheinlich ältern arabiſchen Recenſion. Johann von Capua hat zugleich größere Fülle. Außerdem unterſcheiden ſie ſich beide von Silv. de Sacy und dem Anvár-i-Suhaili dadurch, daß letztere einen Schluß haben, welcher zu dem in der arabiſchen Bearbeitung folgenden Kapitel überleitet; von dieſem Schluſſe hat natürlich das Sanskrit keine Spur, da ihm auch jenes Kapitel fehlt (ſ. §. 109), ſodaß ſich Symeon Seth und Johann von Capua auch in dieſem Mangel als Repräſentanten einer ältern arabiſchen Recenſion kund geben. Dagegen ſchließen beide mit einer Recapitulation der Moral dieſes Buches, worin ſie ſich zwar nicht dem Pantſchatantra, wol aber, wenigſtens einigermaßen, dem Schluſſe des Hitopadeſa nähern. Eine entſchiedene Folgerung will ich nicht daraus ziehen, da dieſer Abſchluß ſo natürlich iſt, daß er auch ohne ein ſanskritiſches Vorbild von dem Pehlewi- oder arabiſchen Ueberſetzer oder einem Abſchreiber hinzugefügt ſein konnte.

§. 103. Am ſtärkſten weicht die Recenſion der berliner Handſchrift und der Wilſon'ſchen ab. Wenn ſich die berliner Handſchrift im vorigen Paragraphen und ſonſt mehrfach als die treueſte Bewahrerin der älteſt-erreichbaren Form des Rahmens legitimirte, ſo war dies dagegen nie mit den von ihr eingeſchobenen Erzählungen der Fall, und ebenſo erweiſen ſich auch die in dieſem Stadium von dieſen Handſchriften hinzugefügten — da ſie (mit etwaiger Ausnahme von einer, welche, jedoch ſehr abweichend und in anderer Stelle, die arabiſche Ueberſetzung hat, vgl. §. 104) in

weiter keinen Ausflüſſen des Grundwerks erſcheinen — als entſchieden verhältnißmäßig ſpäte Zuſätze. S. dieſelben in Nachtrag VIII zum erſten Buche.

Die erſte Erzählung, „von dem durch verſchiedenen Umgang verſchieden gearteten Papagaienbrüderpaar", erinnert mich, ich weiß nicht ob mit Recht, an eine buddhiſtiſche Fabel, welche Upham in den Sacred and historical books of Ceylon, III, 307, Jâtaka 4, mittheilt. Da ſie kurz iſt, erlaube ich mir, ſie hierher zu ſetzen:

„Ein Menſch begegnet im Walde einem Papagai, der ihn warnt, weiter zu gehen, weil ein Tiger da ſei. Er will dennoch weiter gehen, da ſagt ihm der Papagai: «dann möge er dieſem wenigſtens melden, er komme von ſeinem Freunde, dem Papagai». Der Mann glaubt ihm nicht, macht ſich über ihn luſtig und bringt ihn um. Doch weiter gehend, erblickt er den Tiger; da ſagt er ihm, was ihm der Papagai gerathen. Der Tiger nimmt ihn nun freundlich auf, ſtellt ihn ſeinem alten blinden Vater vor und geht, um Speiſe für ihn zu ſuchen. Als er zurückkommt, ſagt ihm der Alte: «er vermuthe, der Menſch habe ihren Freund, den Papagai, getödtet». Der junge Tiger entfernt ſich, um dies zu unterſuchen. Unterdeß tödtet der Menſch den alten Tiger und entflieht. Der junge holt ihn aber wieder ein, ſchenkt ihm jedoch das Leben."

Ihrer Lehre nach gehört dieſe Fabel in den Kreis: „Schlechtigkeit der Menſchen und Gutherzigkeit der Thiere" (§. 71), dem Inhalte nach in den der warnenden Vögel, wohin auch die des Pantſchatantra zu rechnen iſt.

Entfernt verwandt mit dieſer könnte ſein: Vierzig Veziere, überſetzt von Behrnauer, S. 151, „König und Günſtling", wo die Kenntniß der Vogelſprache benutzt wird, um den König zu bekehren; „die eine Eule fordert 500 verödete Oerter zum Hochzeitsgeſchenk für ihre Tochter; die andere antwortet, das ſei, ſolange der zu bekehrende König regiere, nichts; unter ihm könne ſie auch 1000 geben". Dieſe Erzählung ſoll ein Hofnarr am Hofe des Khalifen von Damascus, Abdul Melek (685—705 n. Chr.), dieſem erzählt haben, um ihn zu beſſern (ſ. Biographie

universelle, 2. ed., I, 48). Mir kommt es aber faſt ſo vor, als ob die Idee der warnenden Vögel in ihr mit der ſchönen — hier ins Entgegengeſetzte verwandelten —, aus der Megmouin Hikâïat von Cardonne, Mél. de litératures orient., I, 29, mitgetheilten Erzählung verbunden ſei. Hier bittet der in Ungnade gefallene Miniſter, daß ihm ſein Herr einige unangebaute Ländereien anweiſe, damit er ſie anbaue; ſolche ſind aber infolge ſeiner Verwaltung im ganzen Reiche nicht zu finden. Weſentlich daſſelbe wird in Tauſendundeine Nacht, IV, 105 (Weil), von Nuſhirvan erzählt. Die Geſtalt, in welcher die Erzählung in den Vierzig Vezieren erſcheint, kehrt faſt wörtlich wieder im Conde Lucanor, c. XVIII (Puibusque, XXI), vgl. dazu Liebrecht, Anm. 383 zu Dunlop, Geſchichte der Proſadichtungen.

§. 104. Die zweite der eingeſchobenen Erzählungen gehört, bezüglich ihrer Einleitung, zu den, in der indiſchen Literatur, wie es ſcheint, ſehr beliebten, imaginären Reiſen, insbeſondere in die Edelſteinländer. Man vgl. z. B. Burnouf, Lotus de la bonne loi, 115; Hitopadeſa, II, 8 (oben §. 53) und Çukasaptati, 51, wo ebenfalls drei Freunde zuſammen reiſen. Die letzte Erzählung iſt aufs innigſte verwandt mit Syntipas (Sengelmann), S. 155; Sindibad-nâmah im Asiatic Journal, XXXVI (1841), 99; Sieben Vezire, in Tauſendundeine Nacht, (Breslau) XV, 253; vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 121, Note 1; Keller, Li Romans des Sept Sages, CLI; Dyocletian, Einleitung, 48, und ſtammt wol auch aus derſelben Quelle, nämlich dem indiſchen Original des Sindabadkreiſes; im Bahar-Danush, III, 295. 296 iſt ſie mit Vetâlapancavinçati, IX der bengaliſchen Bearbeitung verbunden, welche weſentlich identiſch iſt mit „Prinz und Kadi“ in den Vierzig Vezieren, überſetzt von Behrnauer, S. 103; genauer werde ich darüber handeln in der Einleitung zu der Vetâlapancavinçati. Hierher gehört auch das Daçakumâratscharita und anderes. Derartige Reiſegeſchichten gaben zur Erzählung der mannichfachſten Reiſeabenteuer Veranlaſſung und ſind in „Sindabad's Reiſen“, wie es ſcheint, zu ihrem Gipfelpunkte gelangt. Wenn ich zu dieſen gelange, werde ich alles hierher gehörige In-

diſche, ſoweit es mir bekannt iſt, zuſammenſtellen. Ich bemerke ſchon jetzt, daß auch dieſe vorwaltend auf buddhiſtiſchen Reiſemärchen zu beruhen ſcheinen.

Näher ſcheint mit der vorliegenden in Verbindung zu ſtehen die Geſchichte des Prinzen Sringâraſekhara von Kalinga und ſeiner drei Freunde, eines Miniſterſohns, eines Bankiers und eines Tarifammlers (d. i. Verkäufers von berauſchenden Getränken). Dieſer belebt den Prinzen wieder, der durch eine alte Prieſterin vergiftet war (Mackenzie Collection, I, 321). Faſt in gleichem Verhältniß zu ihr ſteht das 18. Kap. der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion, Kalilah und Dimnah (vgl. §. 232), in welchem ebenfalls die Abenteuer eines reiſenden Prinzen und ſeiner drei Gefährten aus den obern indiſchen Ständen erzählt werden, und es wird ſchon dadurch höchſt wahrſcheinlich, daß auch dieſes Kapitel aus dem indiſchen Grundwerke ſtammt. Aus den Angaben des perſiſchen Ueberſetzers des Kalilah und Dimnah, Nasr-Allah (ſ. §. 218), könnte man zwar folgern wollen, daß es zu den Zuſätzen der Pehlewiüberſetzung gehöre (vgl. Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 114, und §. 218); allein zu ebendenſelben würde man alsdann auch das 17. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion rechnen müſſen, von welchem wir oben (§. 69. 70. 71) mit Entſchiedenheit erkannten, daß es aus dem Sanskrit herrührt; umgekehrt rechnet er das 6. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion zu den aus dem Sanskrit herrührenden, während es mehr als wahrſcheinlich iſt, daß dieſes gerade ein demſelben fremder Zuſatz iſt (ſ. §. 109). Es iſt demnach aus Nasr-Allah's Angaben in Bezug auf die Frage: welche Kapitel der arabiſchen Ueberſetzung aus dem Sanskrit ſtammen, nichts Sicheres zu gewinnen.

Allein mit der angegebenen Gleichheit des Perſonals, ihrer Reiſe und dem Umſtande, daß der Prinz König wird, hört alle Aehnlichkeit des arabiſchen 18. Kapitels mit der Erzählung im Pantſchatantra und andern indiſchen Reiſemärchen auf, und man kann daher aus dieſem Grunde über den indiſchen Urſprung dieſes Kapitels zweifelhaft werden. Nach meiner Ueberzeugung ſprechen jedoch folgende Umſtände mehr oder weniger entſcheidend

dafür. Erstens entsteht schon die Präsumption dafür dadurch, daß das arabische Werk unzweifelhaft auf einem sanskritischen Werke beruht und der allergrößte Theil desselben nachweislich aus dem Sanskrit entlehnt ist. Diese wird dann weiter dadurch geschützt, daß die arabische Darstellung nichts enthält, was nicht indische Erfindung sein könnte, was natürlich nicht ausschließt, daß auch hier ähnliche Veränderungen eingetreten sind, wie sie auch in den übrigen, dem Indischen entlehnten Stücken erscheinen. Bedeutende Stützen erhält sie aber endlich dadurch, daß die Geschichte des Kaufmannssohnes (bei Wolff, II, 112; Knatchbull, 357) fast ganz genau die buddhistische Erzählung von Pûrna ist, die bei Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, 243 fg., insbesondere mitgetheilt wird und sich auch im türkischen und Kâdiri's Tûtînâmeh findet (Rosen, Tûtînâmeh, I, 12; Iken, S. 7), also vielleicht auch in einer Recension der Çukasaptati stand, auf jeden Fall unzweifelhaft indischen Ursprungs ist; ferner durch den Namen der Stadt مطرون Mathrun (Silv. de Sacy, 279, 5; Wolff, II, 110), der an sanskritisch Mathura erinnert, welches ja auch das Ziel des Kaufmanns in diesem ersten Buche ist (vgl. §. 27); endlich durch die hervorgehobenen, unzweifelhaft starken Gleichheiten und den Umstand, daß, wenn wir voraussetzen, daß beide Erzählungen auf Einer Quelle — einem Abschnitte des ins Pehlewi übersetzten indischen Grundwerks — beruhen, hier uns dasselbe Verhältniß entgegentritt, wie bei dem arabischen 17. Kapitel, welches ebenfalls in der berliner Handschrift und im südlichen (Dubois') Pantschatantra in das erste Buch verarbeitet ist.

Um die Differenz zwischen beiden Erzählungen zu erklären, haben wir zunächst, wie in §. 70, in Bezug auf das 17. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension anzunehmen, daß sich auch nach Abschluß des Pantschatantra in mehreren Abschriften die übrigen Theile des Grundwerks, vielleicht als Anhang, erhielten. In diesem Zustande wird dieser Abschnitt, so gut wie alle übrigen, manche Veränderungen und auch Erweiterungen erhalten haben, sodaß er zu der Zeit, wo irgendein Redacteur desjenigen Pantschatantra-

textes, der der berliner und den Wilson'schen Handschriften an dieser Stelle zu Grunde liegt, ihn in seine Recension aufnahm, schon wesentlich diese Gestalt angenommen haben konnte. Da wir jedoch fast durchweg gesehen haben und sehen werden, daß sich die Pehlewi- und die ältere Recension der arabischen Uebersetzung keine wesentliche willkürliche Veränderung erlaubt haben, ist mir speciell folgende Vermuthung wahrscheinlich. Die Grundlage der arabischen Bearbeitung, wo jeder der vier in dieser Erzählung repräsentirten Stände einen seinem Berufe angemessenen Gewinn macht, scheint mir im wesentlichen die ursprüngliche sanskritische Darstellung zu repräsentiren. Im Verlaufe der Zeit wurde dann in Indien einerseits ein größeres Gewicht auf deren Reise gelegt und zugleich in diese ein Abenteuer eingeschoben, andererseits wurde das Los der Reisegefährten, welches in der arabischen Darstellung gewissermaßen coordinirt ist, dem des Prinzen subordinirt und dessen Königwerden fast allein hervorgehoben. Hierbei mag auch manches auf Rechnung der spätern Redacteure des Pantschatantratextes kommen, was sich natürlich, ehe wir eine andere sanskritische oder indische Form überhaupt kennen lernen, nicht ausscheiden läßt.

In den Ausflüssen der arabischen Bearbeitung finden hier auffallende Differenzen statt. Bei Johann von Capua (n., 6, a.) schließt die Erzählung mit der Inschrift, die der königgewordene Prinz einschreiben läßt; er theilt nur noch den Gefährten mit, was ihm die göttliche Vorausbestimmung gewährt hat. Bei Symeon Seth (S. 106) schenkt er ihnen Schätze und entläßt sie. In der arabischen Recension von Silv. de Sacy (Wolff, II, 118; Knatchbull, 361) macht er den Kaufmannssohn zum Vezier, den Ackerbauer zum Aufseher der Krondomänen und den schönen Edelmann beschenkt und verweist er aus dem Lande, damit er die Frauen nicht verführe. Damit stimmt der Anvár-i-Suhaili (S. 643), nur daß hier vergessen ist, daß der Kaufmann Verstand am höchsten stellte und er demgemäß zuerst zum Vezier ernannt ward, er wird daher nochmals — mit der ausdrücklichen Bezeichnung als Kaufmannssohn — zum Aufseher der Kronländereien, sodaß der

Landmann ganz übergangen ist. Vielleicht ist dies jedoch nur ein Versehen der Uebersetzung.

Dieser Zusatz stimmt theilweise mit der Darstellung im Pantschatantra, und man möchte daraus auf die Ursprünglichkeit desselben schließen. Andererseits kann aber niemand entgehen, daß er aus der ganzen Erzählung so natürlich hervorgeht, daß er, auch ohne in dem Grundtexte gestanden zu haben, mit Leichtigkeit hätte hinzugefügt werden können. Dafür spräche die Variante in der griechischen Uebersetzung und der vollständige Mangel bei Joh. von Capua, dem Repräsentanten der hebräischen. Denn eben weil er einen so natürlichen Abschluß bildet, kann man nach dem Princip der doctior lectio vermuthen, daß, wer ihn vorgefunden hätte, ihn nicht ausgelassen haben würde. Danach ist es nicht unwahrscheinlich, daß die hebräische Uebersetzung, wie gewöhnlich, auch hier den ältest-erreichbaren Text der arabischen Uebersetzung wiedergibt, die griechische Uebersetzung einen, der einen noch ungenügenden Abschluß versuchte, der Anvár-i-Suhaili und Silv. de Sacy's Recension einen mit gelungenem. Für diese Vermuthung spricht noch der Umstand, daß bei Silv. de Sacy und im Anvár-i-Suhaili die Erzählung auch hier nicht abschließt, sondern noch ein langer Zusatz hinzugefügt ist, wo ein Greis einiges Allgemeine vorträgt und ein Pilger eine Fabel erzählt, welche ich §. 159 erwähnen werde. Dieser ganze Zusatz fehlt in der alten griechischen Uebersetzung, bei Johann von Capua und, was vielleicht noch wichtiger ist, auch in der türkischen Bearbeitung (s. Cabinet des fées, XVIII, 127, 2, und den ältern Druck in Cardonne, Mél. de litérat. orient., I, 314). Wir können daraus folgern, daß er in dem alten Texte der arabischen Bearbeitung sich nicht fand, und vielleicht selbst im Anvár-i-Suhaili ein neuerer Zusatz ist. Ich sage *vielleicht*, weil in der französischen Uebersetzung der türkischen Bearbeitung noch eine Erzählung fehlt (vgl. §. 232), also möglicherweise auch eine willkürliche Auslassung stattgefunden haben könnte. Auf den ersten Anblick könnte zwar der Umstand dagegen zu sprechen scheinen, daß die Fabel, welche oben erwähnt ist, nach unserer Vermuthung (§. 159) schon aus dem Indischen

ſtammt, doch ſieht jeder ein, daß ſie ſehr gut ſpäter von daher eindringen konnte.

§. 105. In der Darſtellung im Pantſchatantra tritt zunächſt „die Selbſtaufopferung des Räubers" hervor. Dieſe erinnert ſo ſehr an die vielen Selbſtaufopferungen in buddhiſtiſchen Erzählungen, daß man ſchon danach eine Entlehnung dieſer Erzählung aus buddhiſtiſchen Quellen vielleicht vermuthen darf. Zwar iſt ſie mir bisjetzt in den mir zugänglichen buddhiſtiſchen Schriften noch nicht vorgekommen, allein der Schluß aus den innern Merkmalen erhält eine Beſtätigung durch den §. 225 gegebenen Nachweis des buddhiſtiſchen Urſprungs des Grundwerks. Die zweite, beſonders hervortretende Erzählung „vom unklugen Affen" dagegen iſt wol entſchieden aus einer buddhiſtiſchen entſtanden, und dies ſpricht dafür, daß wir mit geringerm Bedenken auch der erſten einen buddhiſtiſchen Urſprung zuſprechen dürfen. Dieſe zweite iſt zwar im Perſonal von der buddhiſtiſchen verſchieden, aber die Nutzanwendung ſtimmt ſo ganz in beiden überein, daß es keinem Zweifel zu unterwerfen iſt, daß die hier vorliegende erſt aus der buddhiſtiſchen ſo weit umgebildet ward, als nöthig war, um mit der Geſammterzählung in Verbindung geſetzt werden zu können. Ja es fehlt wenig daran, daß man ſelbſt vermuthen darf, daß an der Stelle, aus welcher Hardy die Fabel mittheilt, die dieſer zweiten entſpricht, auch eine Erzählung ſtehen müſſe, welche der erſten analog iſt. Dieſe zweite lautet bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, 113, im Makasa Jâtaka etwa folgendermaßen:

„Buddha war in einer frühern Exiſtenz ein hauſirender Kaufmann; als ſolcher kam er in das Haus eines kahlköpfigen Zimmermanns; auf deſſen Kopf ſetzte ſich eine Fliege; er rief ſeinen Sohn, ſie wegzujagen; dieſer ergreift eine Axt, ſchlägt nach ihr und ſpaltet ſo ſeines Vaters Kopf. Da ſagte der Bodhiſattwa (faſt ganz in Uebereinſtimmung mit dem Pantſchatantra): «beſſer ein Feind als ein thörichter Verwandter oder Freund».“ Stände hier vor Feind das Wort „kluger", ſo würde faſt unbedenklich anzunehmen ſein, daß dieſer eine unſerer erſten analoge vorangehen müſſe. Ganz ſo: „beſſer ein kluger Feind als ein

thörichter Freund", lautet der Vers Mahâbhârata, XII (III, 540), 4957, ſodaß man ſieht, daß hier zwei analoge Erzählungen angedeutet werden.

Weber (Indiſche Studien, III, 358) wird durch die buddhiſtiſche Faſſung nicht mit Unrecht an Phaedrus, V, 3 (vgl. die Nachahmungen bei Edéléſtand du Méril, S. 191, Fab. XIX) erinnert, wo ein Kahlkopf ſich ſelbſt ſchlägt, um eine Fliege zu verjagen. Man kann in unſerer eine Uebertreibung derſelben ſehen.

§. 106. Im fünften Kapitel des Anvár-i-Suhaili (welches dem vierten Buche des Pantſchatantra entſpricht) findet ſich (S. 376, Cabinet des fées, XVIII, 10 fg.) eine Erzählung eingeſchoben, welche, trotz mehrerer Veränderungen in beiden Theilen, insbeſondere im erſten, dennoch weſentlich mit der vorliegenden des Pantſchatantra identiſch und nur eine andere Faſſung derſelben iſt. Es geht dies am ſtärkſten aus der Nutzanwendung hervor, welche gerade wie hier lautet: „a wise enemy is better than an ignorant friend" (Caſtwick's engliſche Ueberſetzung, S. 375, 7), und an andern Stellen der Erzählung, ſowol hier als in der türkiſchen Bearbeitung, durchklingt. Mit dieſer Erzählung iſt aber aufs innigſte verwandt und ebenfalls nur eine andere Faſſung derſelben die im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra im dritten Buche, S. 169 erſcheinende. Doch es bedarf dieſes eines Beweiſes, und ich muß deshalb beide Faſſungen kurz analyſiren.

Im Anvár-i-Suhaili „hat ein König von Kaſchmir einen großen Schatz und, wie hier im Pantſchatantra, als Günſtling einen Affen, der, mit einem Schwerte bewaffnet, den König bewacht. Zu einem dummen Diebe in der Stadt kommt ein kluger Dieb aus der Fremde und fragt ihn, als einen mit den Stadtgelegenheiten Vertrauten, wo er ſein Handwerk üben ſolle. Der dumme meint, er ſolle erſt aus des Königs wohlbewachtem Stalle einen Eſel und dann bei einem Glaſer Glaswaaren ſtehlen und jenen damit beladen. Kaum hat er ausgeſprochen, ſo kommt die Wache; der Fremdling entwiſcht; der dumme Dieb wird gefangen, geſteht ſeinen Anſchlag und wird von den Wächtern ausgelacht, daß er um einen wohlbewachten Eſel ſich in Lebensgefahr begeben

will. Der kluge Dieb, der dies hört, findet die Bemerkung richtig und sagt für sich: «Der Dieb war ein thörichter Freund für mich, die Wache ein kluger Feind». Er faßt den Entschluß, sein Leben nur für den Schatz des Königs selbst zu wagen. Es gelingt ihm, bis zu dem Könige durchzudringen; da erblickt er erstaunt, wie der Affe mit dem Dolche Wache hält. Indem er so dasteht, sieht er, wie sich Ameisen von der Decke auf den König herablassen und der Affe, darüber erbittert, eben gegen den König das Schwert erhebt, um jene zu erschlagen; da springt der Dieb hinzu und rettet den König. Dieser erwacht, und als er erfahren hat, was vorgegangen ist, ruft er aus: «Ja wahrlich! wenn uns die unendliche Gnade wohlwill, so wird der Dieb unser Wächter und unser Feind zum Freunde».“

Sehen wir nun, wie nahe das südliche Pantschatantra (Dubois, 169) dieser Fassung steht! Auch hier hat der König einen mit einem Schwerte bewaffneten Affen zum Wächter; „ein am Hofe hochbeamteter Brahmane ist in eine Hetäre verliebt; diese verlangt von ihm des Königs Halskette. Der Brahmane will sie trotz des Affen rauben; er nimmt daher eine Schlange mit sich; vor dieser fürchtet sich der Affe so sehr, daß er das Schwert fallen läßt und seine Aufmerksamkeit von dem Könige abwendet, um sich zu schützen. Diese Gelegenheit benutzt der Brahmane, um seinen Zweck zu erreichen.“

Beide Fassungen werden durch den schwertbewaffneten Affen u. s. w. hinlänglich mit der des sanskritischen Pantschatantra verkettet, doch ist der diesen betreffende Theil verändert, und an die Stelle des sich aufopfernden Diebes ist der schlaue Dieb getreten. Die Erzählung von diesem stimmt zwar in beiden Fassungen nicht überein, doch erkennt man ihre innige Verwandtschaft und ihr Vorkommen im südindischen Pantschatantra, sowie die Lokalisirung derselben in Kaschmir (im Anvár-i-Suhaili) macht schon höchst wahrscheinlich, daß sie aus Indien stammt, und diese Vermuthung erhält ihre Bestätigung dadurch, daß ihr augenfälliges Vorbild in der mongolischen Redaction der Vetâlapancavinçati, im Ssiddikür, als zwölfte Sage (bei Benj. Bergmann, Nomadische Strei-

fereien, I, 261) erſcheint. Hier ſoll der Meiſterdieb den Talismān des Königs auf deſſen eigenen Befehl ſtehlen, und dieſes gelingt ihm auch (indem er den ſchlafenden Dienern die Zöpfe aneinander bindet).[1]) An die Stelle des Talismans iſt in dem ſüdlichen Pantſchatantra des Königs Halsband, bei Huſaïn Vaïz der Schatz deſſelben überhaupt getreten. Da die Vetâlapancavinçati ein urſprünglich buddhiſtiſches Werk iſt, ſo ergibt ſich auch die Erzählung vom „Meiſterdieb" als eine urſprünglich buddhiſtiſche. Ich werde ſie genauer in der Einleitung zu der Vetâlapancavinçati beſprechen, bemerke aber ſchon jetzt, daß ſie eins der verbreitetſten Märchen ſowol in Aſien als Europa geworden iſt. Dort ſchließen ſich daran Bahar Danush, II, 225 fg.; Vierzig Veziere, überſetzt von Behrnauer, S. 261, und mehrere Erzählungen in Tauſendundeine Nacht; hier vor allen Grimm, KM., Nr. 192, „der Meiſterdieb", und Nr. 191, „der Räuber und ſeine Söhne" ſammt den verwandten; die Meiſterſtücke der Diebeskunſt ſind natürlich nur die Gipfelpunkte der Schelmſtücke, und ſo hängen ſie auch durch mancherlei Zwiſchenſtufen mit dieſen zuſammen, vgl. §. 146. In der Mitte ſtehen ungefähr „Les trois larrons" (vgl. Grimm, KM., III, 260. 261; Keller, Li Romans des Sept Sages, CXCIII; Dyocletian, Einleitung, 55). Ob Huſaïn Vaïz mehr oder weniger ſelbſtändig verändert hat, läßt ſich noch nicht entſcheiden; ebenſo wenig, ob er ſeine Faſſung oder deren Grundlage indiſchen Quellen verdankt, oder ſchon vorderaſiatiſchen. Letzteres ſcheint mir jedoch faſt wahrſcheinlicher. Denn Peter Alfons, der ſich durch ſeine Disciplina clericalis, die wol faſt durchweg aus orientaliſchen, ſpeciell arabiſchen Quellen geſchöpft iſt, in dieſen ſehr bewandert zeigt, hat IV, 6, den Satz: „melior est inimicitia sapientis quam amicitia insipientis", welcher ſo ganz identiſch iſt mit der in den beſprochenen Erzählungen vorkommenden Nutzanwendung, daß man daraus wol ſchlie-

[1]) Dieſem Zuge erinnere ich mich in einer deutſchen Erzählung begegnet zu ſein, die auf der kaſſeler Hauptwache ſpielt; ich kann ſie aber nicht wiederfinden.

ßen darf, daß er aus Fassungen derselben entlehnt ist, die wahrscheinlich in arabischen Schriften vorkamen. Ob die Sage von Rhampsinit's Schatzkammer auf die Bildung des indischen Märchens von Einfluß war, will ich nicht entscheiden; doch ist es nicht unwahrscheinlich. Auf die außerindische Weiterentwickelung desselben wirkte sie wol unzweifelhaft.

An die unkluge Handlung des Affen im sanskritischen Pantschatantra schließt sich die des Bären in der schon §. 100 erwähnten Fabel, sowie Morlini, Nov., 21; Straparola, XIII, 4, und sicherlich auch Grimm, KM., Nr. 58, wo die Frau ihren Mann mit der Hacke todtschlägt, indem sie den rächenden Sperling in seinem Munde erschlagen will.

§. 107. Das nachfolgende Stadium beginnt in der berliner Handschrift mit dem Tode des Stieres und weicht nicht unbeträchtlich von den übrigen Ausflüssen ab. Es ist viel ausführlicher. Karataka beginnt seine Vorwürfe und politischen Ansichten von neuem und setzt sie bis zu Ende fort. Eine Strophe darin, welche bei Kosegarten und in den hamburger Handschriften fehlt, erinnert so stark an Kalilah und Dimnah, bei Wolff, I, 102, 12, daß sie dadurch als zum älteste-erreichbaren Bestande gehörig erwiesen wird. —

§. 108. Ehe ich dieses erste Buch verlasse, glaube ich noch auf ein Zusammentreffen aufmerksam machen zu müssen. In dem ersten Buche des südlichen (Dubois') Pantschatantra erscheint keine von den Erzählungen, welche in den übrigen Ausflüssen hinter der 15. unserer Uebersetzung folgen, außer etwa noch die in die 12. unserer Uebersetzung eingeschobene 5. der berliner und der Wilson'schen Handschriften (als zweite hinzugefügte §. 87 bezeichnet, vgl. §. 68), was aber für das zu bemerkende Zusammentreffen von keiner Bedeutung ist, da sowol die 15. als diese 5. Einschachtelungen der 12. sind. Mit dieser 12. schließen aber überhaupt im Hitopadesa die in den Rahmen eingeschachtelten Erzählungen. Dieser Umstand führt auf die Vermuthung, daß es vielleicht einst eine Recension des Pantschatantra gab, in welcher schon die 12. Erzählung die letzte der eingeschobenen war.

Ueberſehen wir die Vertheilung der Erzählungen im allgemeinen, ſo iſt ſie in der arabiſchen Ueberſetzung und im ſanskritiſchen Pantſchatantra ziemlich gleichmäßig: ſie ſind ſo ziemlich in alle Stadien des Rahmens vertheilt, ſodaß in dieſer Beziehung unverkennbar eine gewiſſe Abſicht hervortritt. Sehr abweichend davon iſt der Hitopadeſa, wo die letzte Erzählung ſchon in der Unterredung des Schakals und des Löwen (§. 75) mitgetheilt wird, alſo in einem Stadium, wo im Koſegarten'ſchen Text noch nicht die Hälfte der Erzählungen vorgekommen iſt (S. 64). In der arabiſchen Ueberſetzung gehen ihm acht vorher und folgen, mit der bei Silv. de Sacy fehlenden (der 20. unſerer Ueberſetzung, ſ. §. 96. 97), ſieben nach. In dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra hört die Einſchiebung ſchon gerade ein Stadium früher, in der Berathung der beiden Schakale (§. 68) auf, ſodaß hier faſt zwei Drittheile des Rahmens ohne Erzählung ſind, im erſten Drittheile dagegen eine unverhältnißmäßige Anhäufung ſtattfindet. Es trifft auch dieſes ſo nahe mit dem Orte zuſammen, wo die Erzählungen im Hitopadeſa aufhören, daß ſich darin vielleicht eine Beſtätigung der ausgeſprochenen Vermuthung findet.

Schließlich bemerke ich noch, daß die perſiſche Ueberſetzung des Hitopadeſa, in welcher, wie gehörigen Orts bemerkt, einige Erzählungen fehlen, dagegen auch zwei hinzugefügt hat (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 243. 244). Die erſte iſt ſehr unbedeutend, die zweite weſentlich dieſelbe mit der in den Vierzig Vezieren, überſetzt von Behrnauer, S. 280, „der Sänger und ſein Schüler", und dieſe wird wol Silv. de Sacy im Sinne gehabt haben, da er bemerkt, daß er dieſe Erzählung ſchon geleſen zu haben glaube, ſich aber nicht entſinnen könne, wo.

§. 109. Auf das dem erſten Buche des Pantſchatantra entſprechende fünfte Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion folgt in der arabiſchen Ueberſetzung und deren Ausflüſſen ein ſechstes, in welchem der heimtückiſche Schakal zur Verantwortung gezogen und zur Strafe getödtet wird: Wolff, I, 103 fg.; Knatchbull, 160;

Symeon Seth, 2. Abſchn., S. 35; Johann von Capua, c. III, e. 5; deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, III. H., VI; ſpaniſche Ueberſetzung, c. III, XXIII, 6; Doni, III, 128; Nasr-Allah, Kap. IV (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 124); Anvár-i-Suhaili, ch. II, 186; Livre des lumières, ch. II, 142, türkiſche Bearbeitung, Kap. II, Cabinet des fées, XVII, 360. Nach der Angabe des Nasr-Allah (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 114) wäre dieſes Kapitel dem indiſchen Original entlehnt; wir haben aber ſchon §. 104 geſehen, daß ſeine Angaben ſich entſchieden falſch in Bezug auf das 17. und höchſt wahrſcheinlich in Betreff des 18. Kapitels der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion des Kalilah und Dimnah erwieſen, und ſo werden wir auch hier berechtigt ſein, ihr keinen Werth einzuräumen. Dieſes ganze Kapitel macht den Eindruck, als ob ſein Rahmen wenigſtens völlig unindiſch ſei. Auch findet ſich in keinem der Ausflüſſe des indiſchen Pantſchatantra die geringſte Spur deſſelben; im Gegentheil ſteht es in entſchiedenem Widerſpruche mit dem Schluſſe des erſten Buchs des Pantſchatantra in dem Koſegarten'ſchen Text und in den hamburger Handſchriften, nach welchem die Plane des Verräthers gelingen. So ſehr dies das moraliſche Gefühl verletzt, ſo ſteht es doch ganz in Harmonie mit der hohen Politik der Inder, deren Grundgeſetz Egoismus iſt. Mir iſt keinem Zweifel unterworfen, daß es das Bedürfniß eines tiefern ethiſchen Sinnes war — wie wir ihn am wenigſten in den politiſchen Werken der Inder erwarten dürfen —, welches irgendeinen Nichtinder beſtimmte, an der Handlung des Verräthers die poetiſche Gerechtigkeit zu üben. Ob dies ſchon in einer Recenſion der Pehlewiüberſetzung geſchehen ſei oder erſt in einer der arabiſchen, wage ich nicht mit Beſtimmtheit zu entſcheiden. Doch will ich nicht unbemerkt laſſen, daß auf mich wenigſtens dieſes Kapitel im allgemeinen den Eindruck macht, als ob es unter Einfluß mohammedaniſcher Zuſtände und Denkweiſe entſtanden wäre. Dabei will ich nicht unerwähnt laſſen, daß die Rolle, welche der Oberſte der Köche ſpielt (Wolff, I, 125; Knatchbull, 177), nicht allein ganz unindiſch iſt, ſondern auch — mich wenigſtens — ſtets an den Oberſten der Bäcker in Joſeph's

Geschichte (1 Mos. 40) erinnert. Uebrigens muß dieses Kapitel schon sehr alt sein, da es alle Ausflüsse des Kalilah und Dimnah enthalten, obgleich der schon §. 102 erwähnte Umstand, daß der zu ihm überleitende Schluß (in Silv. de Sacy's Recension und im Anvár-i-Suhaili) in der griechischen Uebersetzung und der von Johann von Capua fehlt, den einstigen Mangel desselben selbst auf arabischem Boden noch anzudeuten scheint. Unverkennbar ist es jedoch ein sehr gutes Gemälde orientalischer Hofzustände. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß es auf den Proceß des Fuchses im Reineke Fuchs von Einfluß war, doch kann darüber nur eine tiefer eingehende Untersuchung entscheiden, welche den Kreis des RF. in seinem ganzen Verhältnisse zu den ältern Thierfabeln betrachtet.

§. 110. Auch in diesem Kapitel weicht die griechische und lateinische Uebersetzung mehrfach von Silv. de Sacy's Recension ab. Die griechische scheint, wie oft, mehrfach willkürlich verkürzt zu haben. Im Anvár-i-Suhaili ist vieles geändert. Auch hier scheinen jene Uebersetzungen die ältere Recension treuer zu reflectiren als Silv. de Sacy's Text, und am treuesten wiederum die lateinische von Johann von Capua. Um nur eine Differenz zu erwähnen, so fehlt bei Silv. de Sacy eine treffliche Replik des Damanaka, welche bei Johann von Capua, f., 4, b., 24 fg., verkürzter bei Symeon Seth, S. 40, Z. 3 v. u., und auch im Anvár-i-Suhaili, S. 235, erscheint. Bezüglich der Zahl der eingeschobenen Erzählungen stimmt Silv. de Sacy's Recension mit der lateinischen Uebersetzung überein; beide haben deren vier. In der griechischen Uebersetzung fehlt die erste; bei der hier vorherrschenden Verkürzung wage ich aber nicht daraus zu folgern, daß sie ein späterer Zusatz sei. Der Anvár-i-Suhaili hat noch mehrere hinzugefügt, dagegen aber die dritte ausgelassen.

§. 111. Die erste Erzählung ist „die Kaufmannsfrau und der Maler", Wolff, I, 110; Knatchbull, 165; Johann von Capua, e., 6; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, I., II; spanische Uebersetzung, XXV, a.; Doni, 135; Anvár-i-Suhaili, 219; Livre des lumières, 167; Cabinet des fées, XVII, 376; vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, S. 44, Note 1. „Ein Maler bedient

ſich, wenn er ſeine Geliebte, die Frau eines Kaufmanns, beſuchen will, eines beſtimmten Mantels als Zeichen für ſie. Dieſen Mantel weiß ſich der Diener der Frau zu verſchaffen und ſpielt die Rolle des Malers bei ihr. Der Maler kommt ſogleich nach ihm, wodurch (wie in manchen europäiſchen Novellen) der Betrug entdeckt wird." Die Darſtellung weicht in einigen Einzelheiten bei Johann von Capua ab; bei Huſaïn Vaïz iſt ſie gegen den Schluß geſchickt geändert. Daran ſchließt ſich Bahar Danush, II, 293, und wol entſchieden Le Grand d'Auſſy, IV, 121, bei Méon, II, 256; Loiſeleur-Deslongchamps, a. a. O., vergleicht mit Recht Boccaccio, Decamerone, III, 2.

Die zweite Erzählung iſt „der unwiſſende Arzt", Wolff, I, 123; Knatchbull, 175; Symeon Seth, S. 40; Johann von Capua, f., 4, deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, K., II; ſpaniſche Ueberſetzung, XXVI, b.; Doni, 144; Anvár-i-Suhaili, 232; Livre des lumières, 177; Cabinet des fées, XVII, 384. „Der unwiſſende Arzt hat in die Arznei zufällig Gift gemiſcht und muß ſie ſelbſt trinken." Dieſe Erzählung iſt weſentlich gleich mit Phaedr., I, 16, und ſtammt wol auch mittelbar daher.

Die dritte Erzählung iſt „die zurechtgewieſene Frau", Wolff, I, 127; Knatchbull, 178; vgl. Notices et Extraits, X, 421, wo ſie Silv. de Sacy aus fünf arabiſchen Manuſcripten und in der hebräiſchen Ueberſetzung mittheilt, deren einzige bisjetzt bekannte Handſchrift mit ihr beginnt; Symeon Seth, S. 41; Johann von Capua, f., 5, deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, K., IV; ſpaniſche Ueberſetzung, XXVII, a.; Doni, 148. Im Anvár-i-Suhaili und deſſen Ausflüſſen fehlt ſie, wahrſcheinlich wegen ihrer Häßlichkeit. „Eine nackte Frau macht ſich über eine andere luſtig, welche ſich nothdürftig bedeckt hat, und wird deshalb zurechtgewieſen." Die Erzählung erinnert ſowol den griechiſchen Ueberſetzer als Johann von Capua durch eine naheliegende Ideenaſſociation an die Stelle im Evangelium vom Splitter und Balken. Daß ſie von beiden unabhängig voneinander hinzugeſetzt iſt, zeigt der Umſtand, daß ſie dort *vor*, hier *hinter* der Erzählung ſteht und in der hebr. Ueberſetzung fehlt (Silv. de Sacy, Not. et Extr., IX, 421).

Die vierte Erzählung ist die „vom Falkenier und den Papagaien", Wolff, I, 138; Knatchbull, 187; Symeon Seth, 42; Johann von Capua, g., 1; b.; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, K., VIII; spanische Uebersetzung, XXVIII, b.; Doni, 149; Anvár-i-Suhaili, 241; Livre des lumières, 185; Cabinet des fées, XVII, 396. „Ein Falkenier, dessen Liebe seine Herrin verschmäht, richtet, um sie ins Verderben zu stürzen, sprechende Vögel ab, damit sie aussagen, daß sie sie untreu gesehen. Sein Betrug kommt jedoch heraus und er wird bestraft." Die griechische und lateinische Uebersetzung, sowie der Anvár-i-Suhaili weichen in mehreren Einzelheiten, unter sich übereinstimmend, von Silv. de Sacy's Recension ab; danach haben wir wol in ihnen den Reflex einer ältern Recension zu erkennen. Die Vermuthung, daß diese Erzählung durch den Rahmen der Çukasaptati veranlaßt sei, ist schon §. 95 ausgesprochen. Auch in dieser Erzählung ist der Einfluß der deutschen Uebersetzung auf die spanische (vgl. besondern Aufsatz über die alte deutsche Uebersetzung) zu erkennen. Während bei Johann von Capua, in Uebereinstimmung mit den übrigen Ausflüssen der arabischen Uebersetzung, die abgerichteten Vögel zwei Papagaien sind, was übrigens mit der gewöhnlichen Ungenauigkeit ausgedrückt ist: „cepit duos pullos psittaci et papagalli" (g., 1., b.), ist dies in der deutschen Uebersetzung, vielleicht ursprünglich aus Misverständniß der sonderbaren Ausdrucksweise, übersetzt: „und fieng zwen sittickus und ein papagai" (K., VIII, b.), dieser folgt die spanische Uebersetzung: „truxo tres pollos de papagayos", wonach dann Doni (S. 150): „trovò un nido di pappagallo et in quello tre figliuoli". Auch in dem, was der Falkenier die Vögel sprechen lehrt, weichen die spanische Uebersetzung und Doni von Johann von Capua ab und stimmen mit der deutschen Uebersetzung. Bei Johann von Capua heißt es: „docuit unum illorum in lingua edomico (sic!) dicere? Ego vidi portarium cum domina mea jacentem. Secundum vero docuit dicere. Ego amplius nolo loqui. Et docti sunt psitaci loqui lingua edomica". In der deutschen Uebersetzung heißt es: „und lernet den einen in edomischer sprach

zů reden. Ich sach dē portner bei meiner frawen ligen. Den andern lernt er sprechen. Wie schentlich ist das gethan. Den dritten lernet er sagen. Ich will fürter nit reden. Und dise sach lernet er sy all in edomischer zungen". In der spanischen Uebersetzung: „y con mucha diligencia les mostro a hablar en sa lengua. Al uno dellos que dixesse. Yo vi al portero de nuestra casa echarse con me señora. Al otro que dixesse. O quan gran verguenza es esta. Al terzo que diexesse. Yo no quiero mas hablar". Danach bei Doni: „et insegnò parlare alcune cose nella sua lingua Indiana, la quale in quel paese non s'intendeva. Uno sapeva dire spiccatamente, la nostra Signore fa le corna al suo marito, l' altro o che gran vergogna; il terzo affermavo egli è vero egli è ver che l'è una trista".

§. 112. Im Anvár-i-Suhaili sind noch folgende Erzählungen hinzugefügt:

1) „Fuchs und Schakal." Der Fuchs gibt eine Haut auf, um ein bewachtes Huhn zu erlangen (Anvár-i-Suhaili, 191; Livre des lumières, 144; Cabinet des fées, XVII, 362). Sie gehört in den Kreis von §. 191.

2) In jene ist eingeschachtelt: „Esel und Gärtner" (Anvár-i-Suhaili, 193; Livre des lumières, 145; Cabinet des fées, XVII, 363). Der Esel sucht einen Schwanz und verliert die Ohren. Es ist dies eine Nachahmung von Aesop. Fur. 152. 281, Cor. 197, wo Jupiter, erbittert, daß das Kameel Hörner verlangt, ihm auch die Ohren stutzt (vgl. Basile, Pentamerone, übersetzt von Liebrecht, II, 166).

3) „Fürst und Stallmeister" (Anvár-i-Suhaili, 200; Livre des lumières, 148; Cabinet des fées, XVII, 366). Ein Fürst theilt seinem Stallmeister mit, daß er von seiten seines Bruders Verrath fürchte. Der Stallmeister verräth dies dem Bruder und wird deshalb von ihm belohnt; allein als dieser später zur Regierung kommt, läßt er den Stallmeister als Verräther hinrichten. Die Geschichten dieser Art sind häufig: Verrath geliebt, Verräther gehaßt.

4) „Der Einsiedler, welcher an den Hof kommt" (Anvár-i-Suhaili, 205; Livre des lumières, 152; Cabinet des fées, XVII, 369). Ein frommer Einsiedler kommt zu Hofe, gewinnt des Königs Herz, wird mächtig aber durch weltliche Gelüste nach und nach ganz von seiner Frömmigkeit abgezogen, sodaß er Ungerechtigkeiten begeht und dadurch seinen Tod herbeiführt. Eine von dieser Erzählung wenig abweichende theilt Cardonne, Mélanges de litérature orientale, I, 192, mit; sie ist wol Husaïn Vaïz' Vorbild.

5) In die vorige ist eingeschachtelt: „der Blinde, der wider seines Freundes Rath eine Schlange trägt und von ihr gebissen wird" (Anvár-i-Suhaili, 209; Livre des lumières, 156; Cabinet des fées, XVII, 373). Sie ist schon §. 36, S. 114 erwähnt.

6) „Der Derwisch und der Weise, welcher dem König dient." Ein Derwisch will einen allberühmten Weisen besuchen, hört aber, daß dieser dem König aufwarte. Da meint er, „ein Weiser, der sich mit einem Könige abgebe, könne ihm nicht helfen". Er kommt aber durch einen Zufall mit der Polizei in Collision, und der Weise rettet ihn durch seinen Einfluß von harter Strafe (Anvár-i-Suhaili, 212; Livre des lumières, 162). Durch irgendeine Nachlässigkeit — wahrscheinlich war ein oder zwei Blatt Manuscript aus Galland's Nachlasse verloren gegangen — fehlt sie in der französischen Uebersetzung der türkischen Bearbeitung und zwar in allen Ausgaben (z. B. Galland [Paris 1724], II, 224; Cabinet des fées, XVII, 376). Daß sie nur durch Nachlässigkeit, nicht mit Absicht, ausgelassen ist, geht daraus hervor, daß die Ueberschrift der nachfolgenden ebenfalls fehlt und diese selbst hier vom Siahgoush (beiläufig bemerkt = einem sanskritischen çyâvaghosha, „Schwarzohr"; es ist felis Caracal Gmel., lynx persica Penn.) erzählt zu werden scheint, während sie im Anvár-i-Suhaili und dem Livre des lumières, übereinstimmend mit dem Kalilah und Dimnah (es ist nämlich dessen erste, „Maler und Kaufmannsfrau"), von Dimnah erzählt wird. Daher fehlt diese auch in der Table, z. B. Cabinet des fées, XVII, 474. 475.

Unmittelbar hinter der eben erwähnten des Kalilah und Dimnah folgt alsdann

7) als hinzugesetzte: „die drei Neidischen" (Anvár-i-Suhaili, 224; Livre des lumières, 170; Cabinet des fées, XVII, 379). „Diese gönnen niemand etwas, und als sie, zusammen reisend, eine Börse mit Gold finden, hebt sie keiner auf, aus Angst, mit dem andern theilen zu müssen. So sitzen sie stumm, bis zufällig der König kommt. Diesem tragen sie ihre Sache vor. Dieser sagt: «sie sollten jeder die Natur ihres Neides auseinandersetzen; dann wolle er nach dem Umfange ihres Verdienstes das Gold unter sie vertheilen». Der erste sagt darauf: «Mein Neid ist so groß, daß ich keinem etwas Gutes thun kann». Der zweite sagt: «Du bist noch ein guter Mensch gegen mich: mein Neid ist so groß, daß ich nicht sehen kann, daß ein anderer einem andern Gutes thut». Der dritte sagt: «Ihr habt noch gar keine Ansprüche zu machen: mein Neid ist so groß, daß ich es nicht ertragen könnte, wenn irgendjemand mir selbst Gutes thäte». Der König erklärt, daß, ihren eigenen Worten gemäß, das Gold ihnen nicht zufallen könne, und bestraft sie noch obendrein." Die Erzählung gehört in den Kreis der drei Faulen, der Verzärtelten, Feinschmeckenden, Feinfühlenden, über welche ich in der Einleitung zu der Vetâlapancavinçati sprechen werde, in welcher ich die ältesten entwickelten Formen desselben finde. Zu bedauern ist, daß die vorliegende Erzählung, welche in ihrem Kerne vortrefflich ist, von Husaïn Vaïz so breit getreten und ohne allen Humor behandelt ward, und zwar um so mehr, da sie von dieser Species — Neid überhaupt ist sonst häufig ein Hauptmotiv in Märchen — die einzige, wenigstens mir bekannte ist; vgl. übrigens §. 208.

---

§. 113. Wir kehren zu dem sanskritischen Pantschatantra zurück. Das zweite Buch desselben entspricht dem zweiten des südlichen (Dubois'), dem ersten des Hitopadesa, dem siebenten Kapitel in Silv. de Sacy's Recension der arabischen Uebersetzung, dem dritten Abschnitt in Symeon Seth's griechischer Uebertragung von dieser, dem vierten Kapitel des Johann von Capua und der alten deutschen, sowie der spanischen Uebersetzung, Doni, Trattati diversi,

c. I; dem vierten Kapitel in Nasr-Allah's persischer Uebersetzung (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 124); dem dritten Kapitel des Anvár-i-Suhaili, des Livre des lumières und der türkischen Bearbeitung im Cabinet des fées. Die Aufgabe desselben ist: den Nutzen der Freundschaft zu erweisen. Daher der Titel: Mitrasamprâpti, „Erwerbung von Freunden", welcher, wie der des ersten Buches an einen Abschnitt in einem buddhistischen Werke erinnerte (s. §. 22), so in dem in der 45. Strophe erwähnten Mitrâpti des Bhriguiden sein Analogon findet (s. Anm. zu II, Str. 45). Der Nutzen der Freundschaft wird durch eine Rahmengeschichte erwiesen, in welcher das einträchtige Leben einer Krähe, Maus, Schildkröte und Gazelle geschildert, und erzählt wird, wie diese sich in Noth und Gefahren beigestanden. In diese sind mehrere andere Erzählungen, ähnlich wie im ersten Buche, eingewebt.

Diese Rahmengeschichte wird, wie ebenfalls im ersten Buche, durch eine Erzählung eingeleitet, welche die Veranlassung derselben bildet, entschieden buddhistisch (vgl. §. 22) und einem Dschâtaka entlehnt ist. Wir verdanken sie Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 289, und hier lautet sie etwa folgendermaßen:

„Eine Schnepfe rettet sich und ihre Gefährten aus einem Netze, in welchem sie alle gefangen sind, dadurch, daß sie räth, daß jede ihren Kopf in eine Masche des Netzes stemmt und sie dann alle zugleich auffliegen. So heben sie das Netz durch gemeinschaftliche Anstrengung in die Höhe, fliegen damit zu einem benachbarten Busche, auf welchen sie es niederlassen und dann darunter wegfliegen. Einige Zeit nachher, als die Schnepfe merkt, daß einige von ihren Gefährten miteinander hadern (vgl. Pantschatantra, II, Str. 2, welche am schlagendsten zeigt, daß die Darstellung auf dieser Fabel ruht, obgleich diese weitere Entwickelung im Pantschatantra weggelassen ist), entfernt sie sich, indem sie sich erinnert, daß, wo Zwietracht herrscht, nichts glückt, und geht, begleitet von ihren Anhängern, anderswohin. Bald darauf werden die von ihr verlassenen Schnepfen wieder gefangen, und da sie sich

über die Art, wie sie auffliegen sollen, nicht vereinigen können, so fallen sie in die Hand des Vogelstellers und kommen um."

Dieselbe Fabel liegt im Mahâbhârata, V (II, 180), V. 2455 fg. zu Grunde und nähert sich schon theilweise mehr der Fassung im Pantschatantra. Es sind hier jedoch nur zwei Vögel, die der Vogelsteller gefangen hat und die einträchtig mitsammt der Schlinge davonfliegen. Der Jäger läuft ihnen (wie im Pantschatantra) nach. Da fragt ihn ein Weiser verwundert: „Was das sei? er laufe zu Fuße Vögeln nach!" Der Vogelsteller antwortet mit der Strophe II, 10 des Pantschatantra (Mahâbhârata, V, 2462): „Diese beiden haben, vereint, mir eine Schlinge entführt. Wenn sie sich aber streiten werden, werden sie herabfallen." Bald werden sie wirklich uneinig, fallen herab und werden die Beute des Vogelstellers.

Die im Pantschatantra vorgenommenen Veränderungen sind nun wesentlich folgende: an die Stelle der Schnepfen sind Tauben getreten; die nachfolgende Zwietracht ist weggelassen und diese einleitende ist mit der nachfolgenden Rahmenerzählung dadurch verbunden, daß die Befreiung nicht so einfach, wie in der buddhistischen Fabel, durch Herablassen auf den Busch, sondern durch die Hülfe der befreundeten Maus geschieht. Dieser Zug, daß die Maus die Netze gefangener Thiere zernagt, kommt weiter im Rahmen nochmals vor, und wir werden ihn auch noch in einer besondern Fabel finden (§. 130), wo wir ihn besprechen werden. Während nun die Fabel, wie sie im buddhistischen Dschâtaka und im Mahâbhârata vorkommt, den Gedanken veranschaulicht, daß Eintracht rettet, Zwietracht vernichtet, ist dieser hier schon im Sinne der Lehre umgewandelt, welche dieses Buch einprägen soll, daß nämlich die verschiedenartigsten Geschöpfe sich durch Freundschaft einander hülfreich erweisen können. So hilft hier schon das Thier, welches vorwaltend unter der Erde wohnt, den Vögeln, den Bewohnern der Luft. Daran schließt sich dann die eigentliche Rahmenerzählung, wo mit ausgesuchtem Raffinement noch schärfere Gegensätze miteinander verbunden sind. An die Stelle des Taubenkönigs tritt sogar die Krähe, sonst der Erbfeind der Maus, und verbindet

ſich mit ihr in Freundſchaft; weiter dann die Schildkröte, eine Amphibie, die ſich aber auf dem Lande kaum bewegen kann, und endlich das ſchnellſte der Landthiere. Trotz dieſer Gegenſätze ziehen alle — mit Ausnahme der Krähe — ſehr erheblichen Nutzen und Hülfe voneinander, ſodaß die Lehre ſich vollſtändig erhärtet.

Dieſen Rahmen hat auch Baldo in fab. X (bei Edéleſtand du Méril, Poésies inédites, S. 229. 230) bearbeitet und Lafontaine, XII, 15, nachgeahmt (Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 44, Note 2).

§. 114. Was die Ausführung des Rahmens zu der Geſtalt betrifft, in welcher uns dieſes Buch in den verſchiedenen Ausflüſſen des Grundwerks vorliegt, ſo hat das ſüdliche (Dubois') Pantſchatantra nur — mit unbedeutenden Abweichungen — die einleitende und die Rahmenerzählung (Dubois, S. 138—147). Es iſt keine einzige Erzählung darin eingeſchachtelt. Wenn ich mit Recht ahne, daß das Pantſchatantra ſich aus bloßen Rahmenerzählungen (wie ſie Kalilah und Dimnah im 11., 12., 13., 15., 17. Kapitel darbietet) nach und nach entwickelt hat, ſo iſt auch die Annahme berechtigt, daß einſt dieſes zweite Buch nicht mehr enthielt, als was das ſüdliche Pantſchatantra gewährt. Zwar läßt ſich ſchon bei der Art, wie Dubois ſein Pantſchatantra gebildet hat, nicht mit Sicherheit annehmen, daß dieſes den älteſt-erreichbaren Text in dieſem Buche repräſentire; doch machen die Reſultate in Bezug auf das erſte Buch, ſowie auch die Vergleichung der ähnlichen im dritten und vor allen in dem vierten und fünften höchſt wahrſcheinlich, daß auch in dieſem zweiten der älteſte Text ſchwerlich mehr als die einleitende und die Rahmenerzählung enthielt, und dieſe Wahrſcheinlichkeit wird noch dadurch vermehrt, daß — wenn wir auch von Somadeva, der die geringſte Anzahl von Einſchiebungen enthält, da ſein Auszug willkürlich iſt, abſehen — doch die arabiſche Ueberſetzung weniger hat, als der Koſegarten'ſche Text und die hamburger Handſchriften (Repräſentanten der ſogenannten recensio simplicior), dieſe aber wiederum weniger, als die berliner Handſchrift und die Wilſon'ſchen, ſodaß man auch hier ſieht, wie der Rahmen durch Einſchiebungen ſtufenweiſe erweitert

ist und demnach rückwärts eine Zeit vermuthen dürfen, wo noch gar keine eingeschoben waren.

§. 115. Wenden wir uns jetzt zum Einzelnen! Die einleitende Erzählung stimmt in allen Ausflüssen — etwa mit Ausnahme des südlichen (Dubois') Pantschatantra, welches etwas stärker abweicht — wesentlich überein, minder in Einzelheiten. So z. B. bezüglich der Scene: in den hamburger Handschriften ist es Mahilâropya (bei Kosegarten Mihilâropya, s. §. 6), in der berliner und den Wilson'schen Handschriften (Transactions of the Roy. As. Soc., I, 170) Pramadâropya, ebenfalls im Dekhan; im südlichen (Dubois') Pantschatantra ist nur eine Bergspitze angegeben, auf welcher die Tauben wohnen. Die arabische Uebersetzung nennt Sakawand (ob Tschekawatî, vgl. Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang, et du Chinois par Stau. Julien, I, 190), Dschin und die Nähe der Stadt Daher (vielleicht Tagara; Lassen, Indische Alterthumskunde, I, 176. 177; dann könnte aber jenes nicht Tschekawatî sein); Symeon Seth und Johann von Capua haben keinen Namen; Husaïn Vaïz hat willkürlich Kaschmir daraus gemacht. Der Hitopadesa gibt als Scene die Ufer der Godâvarî.

§. 116. Im Kosegarten'schen Text (auch in unserer Uebersetzung), den hamburger Handschriften, im Somadeva, natürlich auch bei Dubois (§. 114), sowie in der arabischen Uebersetzung ist die einleitende Erzählung nicht durch Einschiebung von andern unterbrochen; wol aber im Hitopadesa, in der berliner und den Wilson'schen Handschriften.

Im Hitopadesa erzählt die Taube, sowie sie die Körner bemerkt, die Fabel „vom heuchlerischen Tiger" (M. Müller's Uebersetzung, S. 14), der den Wanderer in einen Sumpf lockt und tödtet. Eine ähnliche Fabel ist die neunte desselben Buches (M. Müller, S. 55), wo ein Schakal einen Elefanten in einen Sumpf lockt. Eine gewissermaßen umgekehrte bietet ein buddhistisches Dschâtaka, wo ein Schakal einen in einen Sumpf gerathenen Löwen dadurch rettet, daß er — auf eine höchst unwahrscheinliche Weise, ein Moment, welches aber die ursprünglich indische Thier-

fabel, im Gegensatze zu der äsopischen, gar nicht kümmert, wol weil ihr die Thiere eigentlich überhaupt und die der Fabel größtentheils speciell in Thiere verhüllte Menschen sind — einen Kanal gräbt (Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 113, 6). — Die Fabel des Hitopadesa gehört zu dem Kreise der heuchlerischen Thiere (vgl. §. 60. 144), der gerade in Indien so reich entwickelt ist und im dortigen Menschenleben wol so viele Vorbilder fand, daß wir kaum eine fremde Quelle für seine dortigen Glieder vermuthen dürfen.

Nach der Gefangenschaft haben die berliner Handschrift, sowie die Wilson'schen, die Fabel vom Vogel mit zwei Schnäbeln eingeschoben, die in unserer Uebersetzung V, 14 ist (s. §. 215).

§. 117. Sämmtliche sanskritische Texte haben fortan keine Unterbrechung bis zur Ankunft der Krähe und Maus bei der Schildkröte; ebenso wenig die arabische Bearbeitung bei Silv. de Sacy und Symeon Seth. Dagegen haben Johann von Capua und Husaïn Vaïz — unabhängig voneinander — jeder zwei Geschichten in diesem Stadium. Das Stadium des Rahmens selbst bietet nur in Bezug auf den Grund, weshalb die Krähe nach einem andern Lande will, eine Differenz dar; und zwar ist dieser in dem sanskritischen Pantschatantra verschieden von der arabischen Bearbeitung und in beiden vom Hitopadesa; auch Somadeva weicht etwas ab und das südliche (Dubois') Pantschatantra gibt gar keinen an. Hier tritt sogleich zu dem Bündnisse des Vogels und der Maus die Gazelle; dann reisen die drei Thiere zusammen (Thierreisen kommen bekanntlich in vielen Fabeln und Märchen vor) und finden unterwegs eine in einen Brunnen gefallene Schildkröte. Diese retten sie aus Mitleid und tragen sie zu einer Quelle, worauf sie ebenfalls in ihren Freundschaftsbund tritt.

§. 118. Die beiden Erzählungen, welche sich in Johann von Capua eingeschoben finden, sind 1) an der Stelle, welche Silv. de Sacy's Recension in Wolff's Uebersetzung, S. 154, Z. 1, in Knatchbull's S. 197, Z. 4 v. u. entspricht: eine Geschichte von einer Schlange (g., 4, a., 16, deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, L., VII; spanische Uebersetzung, XXX, b.; Doni, Trattati diversi,

I, 12), welche mit Pantschatantra, III, 5, aufs innigste verwandt ist (s. §. 150). 2) Fast unmittelbar danach hinter Wolff, I, S. 155, Z. 14, Knatchbull S. 198, Z. 4 v. u., wird alsdann eine Fabel erzählt (g., 5, a., 10, deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, M., III; spanische Uebersetzung, XXXI, a.; Doni, Trattati diversi, I, 14), wie sich der Hahn vom Fuchs durch die gröbsten Schmeicheleien berücken läßt, vom Baume herabzusteigen und sich küssen zu lassen, worauf er natürlich getödtet wird. Es ist dies der erste Theil von Aesop. Fur. 88, Cor. 36 und S. 297; Phaedrus, von Dreßler, VII, 11; Tausendundein Tag, XI, 272. Daß RF. hierzu gehört, ist keinem Zweifel zu unterwerfen (Grimm, RF., LXXIV. CXXII. CCLXIV; Romans de Renard, von Rothe, S. 126); dessen Form hat im wesentlichen auch fab. XXIII bei Edélestand du Méril, S. 253, wo man Note 4 vergleiche, in welcher dem Herausgeber sonderbarerweise entgangen ist, daß die Fabel vom „Böckchen und Wolf" in der That äsopisch ist (Fur. 74, Cor. 94). Nahverwandt ist auch die litauische Fabel (bei Schleicher, Litauische Märchen, S. 100), wo sich der Sperling dadurch rettet, daß er dem Kater sagt: „kein großer Herr frühstücke, ohne sich erst den Mund gereinigt zu haben". Eine ihr ähnliche Fabel bietet auch das letzte Kapitel der latelnischen Uebersetzung (s. §. 237). Da beide Fabeln in weiter keinem Ausflusse des indischen Grundwerks erscheinen, so ist es keinem Zweifel zu unterwerfen, daß sie eingeschoben sind. Was den Interpolator betrifft, so wird man nach Analogie von §. 95. 99 entscheiden müssen, d. h. meiner Ansicht nach annehmen, daß der hebräische Uebersetzer sie schon in seiner arabischen Handschrift gefunden hat (vgl. jedoch §. 150). Bestimmtere Anhaltpunkte für eine Entscheidung sehe ich hier nicht.

§. 119. Die im Anvár-i-Suhaili eingeschobenen Erzählungen sind 1) „Ein Falke bewegt ein Rebhuhn, mit ihm Freundschaft zu schließen; zuerst leben sie gut zusammen; später übernimmt den Falken der Zorn und er tödtet das Rebhuhn" (Anvár-i-Suhaili, 258; Livre des lumières, 200; Cabinet des fées, XVII, 401). Ein Vorbild für diese Fabel kenne ich nicht; sie ergibt sich aber mit

Leichtigkeit aus dem in diesem Stadium zu vermuthenden Resultat des Verhältnisses zwischen der Krähe und Maus und ist wol danach von Husaïn Vaïz selbst gestaltet. Die zweite ist die weiter ausgeführte vom Mann und der Schlange, welche schon oben §. 36, S. 117 besprochen ist.

§. 120. Im Hitopadesa wird ungefähr in demselben Stadium die Fabel „vom treulosen Schakal, harmlosen Reh und guten Raben" eingeschaltet (Max Müller, S. 25). Sie scheint aus der Rahmenerzählung hervorgegangen zu sein. Wie in dieser, wird das Reh gefangen, durch den Raben entdeckt und dadurch, daß es sich todt stellt, gerettet. Ist die Erfindung demnach ohne großes Verdienst, so ist dagegen anzuerkennen, daß die Ausführung theilweise vortrefflich ist; der heimtückische Schakal ist überaus lebendig gezeichnet.

In diese ist die Fabel vom „Geier" eingeschachtelt, „welcher durch unbesonnene Aufnahme der Katze sich den Tod zuzieht". Sie wird durch denselben Halbvers eingeleitet, wie die neunte des ersten Buchs des Pantschatantra (vgl. Hitopadesa, I, Str. 49 mit Pantschatantra, I, Str. 282) und spricht auch denselben Gedanken aus, sodaß man sie für eine Nebenform von jener halten dürfte (vgl. §. 72). Doch ist die Ausführung zu verschieden und es ist mir daher wahrscheinlicher, daß sie ihrem Ursprunge nach von jener zu trennen und nur in denselben Gedankengang hinübergeleitet ist. Aeußerlich verwandt scheint auf den ersten Anblick die vortreffliche Fabel bei Phaedr., II, 4 (Lafontaine, III, 6), wo die doppelzüngige Katze den Tod der jungen Adler und Schweine herbeiführt; aber diese Fassung ist so unendlich besser, daß, wenn man einen historischen Zusammenhang statuiren will, man annehmen muß, daß sie mündlich nach dem Osten fortgepflanzt und auf der langen Reise außerordentlich herabgekommen sei.

§. 121. Ehe ich zu der ersten eingeschobenen Erzählung unserer Uebersetzung übergehe, bemerke ich zu Strophe 57, daß sie auf eine Fabel zu deuten scheint, welche Mahâbhârata, VIII (III, 66), V. 1882 fg. erzählt wird (vgl. Râmâyana, VI, 112, 8).

„Ein reicher Vaiçja hat mehrere Knaben; dieſe beſitzen eine Krähe, die die Ueberbleibſel vom Tiſch erhält und von ihnen wohl genährt wird; dieſe wird dadurch übermüthig und überhebt ſich ſowol über die ihr gleichen [1]) als die höher ſtehenden Vögel. Einſt kommen muntere Flamingos herangeflogen, die an Schnelligkeit dem Garuda gleichen; die Knaben, als ſie dieſe ſahen, ſprachen zu der Krähe: «Du zeichneſt dich doch vor allen Vögeln aus und übertriffſt ſie». Die Krähe denkt, dieſe Rede ſei wahr, und fordert in ihrem Uebermuthe den beſten der Flamingo zum Wettflug heraus, wie ein Grashüpfer [2]) einen Vogel. Die Flamingos lachen ſie aus und ſagen: «Wir Flamingos, am Mânaſaſee wohnend, durchziehen dieſe Erde und ſind von den Vögeln ſtets unſers weiten Flugs wegen geehrt. Wie wagſt du nun, eine Krähe, einen ſtarken Flamingo, einen weitfliegenden Schwan, zum Fluge herauszufordern, du Thörichte? Wie wirſt du mit uns fliegen können, Krähe? Das ſage!» Die Krähe aber drückte wiederholt ihre Verachtung über die Rede der Flamingos aus und gab prahleriſch, infolge des Leichtſinns ihrer Gattung, folgende Antwort: «Hundertundeine Flugarten werde ich fliegen unzweifelhaft, jede derſelben hundert Meilen»; dann zählt ſie ihre Flugarten auf und noch bedeutend mehr, als in der angeführten Strophe des Pantſchatantra: «den Aufflug, den Abflug, den Vorflug und den Flug überhaupt, dann den Einflug, den Zuſammenflug und die Gänge des Querflugs, den Auseinanderflug, den Umflug, den Krummflug, den Schönflug, den Ueberflug, den Großflug, den Umflug des Luftflugs, den Abflug, den Vorflug, den Zuſammenflug, den Flug des Flugs, den Flug des Aufflugs beim Zuſammenflug, den Rückflug, den Auseinanderflug, das Zuſammenſtürzen, das Zuſammenaufſchweben, darauf das über andere Wegeilen, das Hin- und Hergehen, das Wiederkehren und andere meinem Hauſe eigene werde ich euch zum Trotze heute ausführen, dann werdet ihr meine Stärke ſehen; ich werde mit welchem von dieſen ihr

[1]) V. 1887 iſt zu corrigiren: sadriçân pakshino.
[2]) Ich leſe V. 1892 patanga-iva ſtatt patâka-iva.

wollt in die Luft fliegen; befehlt, mit welchem ich fliegen soll, der Sitte gemäß, o Flamingos! Wenn ihr aber die Wahrheit erkannt habt, so fliegt nicht mit mir. Wagt nicht zu fliegen [1]) mit diesen Flugarten, o Vögel, in der bodenlosen Luft!» Darauf sprach lächelnd ein Vogel: «Krähe! ich bin es zufrieden! beherzige diese [2]) meine Rede! Du, o Krähe, kannst in der That hundertundeine Flugart fliegen; ich aber werde nur eine fliegen, diejenige, welche alle Vögel verstehen; weiter kenne ich keine. Fliege auch du, o Rothäugige, in welcher Flugart du Lust hast!» Darauf lachten spöttisch die Krähen, welche sich da versammelt hatten: «wie könnte der Flamingo mit einer Flugart hundert überwinden? Mit einer von ihren hundert Flugarten wird diese starke, raschkräftige Krähe den Flug des Flamingo übersliegen». Darauf fliegen Krähe und Flamingo um die Wette, der Flamingo in einer, die Krähe in hundert Flugarten. Beide, ihre Kunst zeigend, setzten alle in Erstaunen. Als aber die Krähen die mannichfachen, stets wechselnden Flugarten ihres Verwandten sahen, waren sie außer sich vor Freude, riefen ihm den lautesten Beifall zu, spotteten die Flamingos [3]) aus und sagten ihnen Schimpfworte, flogen immer höher, bald hier- bald dorthin, von den Spitzen der Bäume auf die Erde und von der Erde auf die Bäume, das verschiedenartigste Geschrei erhebend und Sieg wünschend. Da fing der Flamingo an, ein wenig langsam in die Höhe zu steigen und wurde einen Augenblick von der Krähe überholt. Da riefen sie verächtlich: «Der Flamingo, welcher in die Höhe gestiegen, bleibt jetzt zurück!» Als aber der Flamingo dies gehört, flog er vorwärts nach Westen immer weiter über das Meer hin mit Schnelle. Da gerieth die thörichte Krähe, als sie weder Inseln noch Bäume sah, auf die sie, wenn ermüdet, hinabfliegen könnte, in Furcht. «Wo-

---

[1]) Man beachte khalu in abwehrender Bedeutung beim Infinitiv, wie sonst beim Absolutiv und Instrumental.

[2]) Man corrigire: tan nibodha (तन्निबोध).

[3]) Es ist zu corrigiren: हंसांश्च statt हंसाश्च V. 1914.

hin kann ich, wenn ermüdet, hinabfliegen in diesem Wassermeere? Denn unüberwindlich ist das Meer, die Behausung von vielen Scharen von Thieren; erglänzend von Hunderten von großen Geschöpfen, übertrifft es den Himmel selbst». Der Flamingo aber, nachdem er die Krähe überholt und einen Augenblick hier und dort herumgeflogen, vermochte nicht, die Krähe erwartend, von ihr wegzufliegen; nachdem er die Krähe überholt, wartete er auf sie, indem er dachte: «wieweit wird sie mir folgen?» Darauf kam die Krähe sehr ermüdet zum Flamingo; als dieser sie so besiegt sah, sprach er, indem er sie, der Pflicht der Guten gedenkend, vor dem Versinken retten wollte, folgendes: «Als du die vielen Arten des Flugs wiederholt aufzähltest und nanntest [1]), hast du dieser geheimen Art vergessen. Was für einen Namen, o Krähe! führt der Flug, den du jetzt ausführst? Unaufhörlich berührst du mit den Flügeln und dem Schnabel das Wasser. Sprich, mit der wievielsten Flugart bist du jetzt beschäftigt? Eile, eile, Krähe! ich warte auf dich!» Die Krähe, geschwächt, mit den Flügeln und dem Schnabel das Wasser streifend, die Unglückselige [2]), sprach, vom Flamingo erblickt, darauf folgendes: «Wir, die wir Krähen [3]) heißen, betragen uns nach der Krähen Art; Flamingo! ich flehe dich an mit meinem Leben; bringe mich zum Ende des Wassers!» Mit den Flügeln und dem Schnabel das große Meer berührend, abgeschwächt, sehr ermüdet, sank die Krähe plötzlich nieder; als er sie in die Wellen des Meeres sinken sah, mit verzweifeltem Herzen sterbend, da sprach der Flamingo dieses zur Krähe: «Erinnere dich, Krähe! wie du, dich selbst rühmend, gesagt hast, hundertundeine Flugart fliege ich; hundert Flügarten fliegend, bist du mir überlegen: wie bist du nun so, todmüde, ins Meer gefallen?» Darauf antwortete die Krähe verzweifelnd diese Rede, über sich den Flamingo sehend, um ihn zu begütigen: «Durch die Ueberbleibsel (vom Tische) stolz gemacht, o Flamingo! hielt ich mich

[1]) Man corrigire: पातस्य व्याहरंश्चै° V. 1927.

[2]) Man corrigire: dushtâtmâ idam; der Hiatus ist in der Cäsur.

[3]) Eigentlich „kâ-kâ-Schreiende", kâ bezeichnet den Ton der Krähe.

einem Garuda gleich und verachtete viele Krähen und andere Vögel. Um mein Leben bitte ich dich, o Flamingo, bringe mich zu der Insel! Wenn ich gesund, o Flamingo! zu meinem Lande komme, o Herr, so werde ich nichts verachten. Rette mich aus meinem Misgeschick!» Den so Sprechenden, Unglücklichen, Klagenden, Besinnungslosen, kâka-kâka-Schreienden, ins große Meer Versinkenden, vom Wasser Benetzten, sehr schlecht Aussehenden hob der Flamingo aus Mitleid auf, indem er ihn rasch mit den Füßen in die Höhe zog und leise auf seinen Rücken setzte; nachdem er die besinnungslose Krähe rasch auf seinen Rücken gehoben, kehrte er zu der Insel zurück, von wo beide im Wettkampfe entflogen waren, und nachdem er sie wieder dahin gebracht und sie erquickt hatte, ging der Flamingo, schnell wie der Gedanke, zu dem Lande, wohin er begehrte. So wurde die von Ueberbleibseln gemästete Krähe, nachdem der Flamingo sie überwunden, ihrer Stärke und ihrem Muthe entsagend, zur Demuth geführt."

An diese Fabel klingt eine buddhistische nahe an, sodaß ich glauben möchte, daß jene, obgleich stark umgestaltet, aus ihr hervorgegangen oder wenigstens durch sie veranlaßt ist. Diese findet sich bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, 450; da heißt es: „Wer sich durch schlechte Begierden verlocken läßt, wird zu Grunde gehen wie die Krähe".

„Ein Elefant, der am Ganges weidete, fiel hinein und ertrank. Eine Krähe sah die Leiche schwimmen und dachte: «Da ist Futter für tausend Krähen; darin will ich immer wohnen». So flog sie auf die Leiche und blieb da Tag und Nacht; hier hatte sie zu essen und der Fluß bot Wasser zum Trinken. So kam sie weit in das offene Meer mit ihm, so weit vom Lande, daß selbst ein Vogel die Küste nicht hätte erreichen können. Das Fleisch des Elefanten ward aber nun von den Knochen gewaschen oder war aufgegessen und es blieb nichts als das Skelet. Da wollte die Krähe wieder zu Lande fliegen, konnte es aber nicht finden; bald flog sie nach Süden, bald nach Norden; da gerieth sie in Angst und sank endlich ermattet ins Meer."

Bei weitem mehr noch erinnert an die Fabel im Mahâbhârata

Nikolaus Pergaminus, Dial. creat. moral., LII, wo die Krähe zur Sonne fliegen will. Die vielen nutzlosen Flugarten im Gegensatz zu der einen helfenden rufen die sechste Fabel des fünften Buchs des Pantschatantra (§. 206), und insbesondere die Fabel vom Fuchs mit seinem Sack voll Listen im Gegensatz zur Katze, die nur klettern kann, vor allen aber das alte griechische Sprichwort: „Viel weiß der Fuchs, der Igel eins nur, doch das hilft" (Corpus Paroemiogr. graec., ed. Leutsch et Schneidewin, I, 147, 68 und Note, und II, 47, 69; 619, 60) mit der sich daranschließenden, vom Tragiker Jon angedeuteten Fabel (a. a. O., I, 147, 68), ins Gedächtniß, vgl. Robert, Fables inédites, II, 226—228; Grimm, KF., CLXXXVIII; KM., Nr. 75, III, 125. Ist ein historischer Zusammenhang anzunehmen, so versteht es sich von selbst, daß der griechischen Gestaltung, die schon bei Archilochus und wahrscheinlich einem Cykliker hervorgetreten ist, die Priorität zugesprochen werden muß.

§. 122. Nach der Vereinigung der drei Freunde erzählt die Maus in allen Ausflüssen des Grundwerks — mit Ausnahme des südlichen (Dubois') Pantschatantra (§. 114) — ihre eigene Geschichte, Wolff, I, 159; Knatchbull, 201; Symeon Seth, 47; Johann von Capua, g., 3, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, M., IV, b.; spanische Uebersetzung, XXXI, b.; Doni, 18; Anvár-i-Suhailí, 273; Livre des lumières, 211; Cabinet des fées, XVII, 410; Hitopadesa, 5. Fabel (Max Müller's Uebersetzung, S. 38). Baldo hat auch diesen Theil verarbeitet und zwar in den zehn Versen, welche Edélestand du Méril irrig aus der zehnten Fabel ausgeschieden hat und S. 230 in der Note mittheilt. Die ersten Verse sind hier folgendermaßen zu lesen und zu übersetzen; man wundere sich nicht über die verzwickte, fast unsinnige Sprache: denn sie hat in diesen Fabeln genug Analogien.

His simul unitis datur hic id solvere litis
(Censens, ut gnarus, quid largo distet avarus)
Inter eos ortum (ob ortae?) quod adhuc contingere portum
Non poterat tutum, fuerat nec ut arce solutum.

„Nachdem diese (nämlich Rabe, Maus und Schildkröte) hier zusammen vereinigt waren, wird diese Lösung (id solvere = ea solutio) des Streites gegeben (entscheidend, wie ein Kundiger, was für ein Unterschied zwischen einem Freigebigen und einem Geizigen sei), welche (nämlich quod auf solvere bezüglich, oder, wenn man ortae liest, „welcher", und dann quod durch „weil" zu übersetzen), unter ihnen entstanden, noch keinen sichern Hafen finden konnte und noch nicht — wie aus einer Feste — gelöst war." Von der nachfolgenden Erzählung sind die drei letzten Verse mir noch unerklärbar; überhaupt ist sie überaus kurz, vielleicht weil sie aus einem Codex geschöpft ist, der dem der griechischen Uebersetzung zu Grunde liegenden verwandt war, wo sie ebenfalls sehr kurz und dunkel abgethan ist. Zu dem zweiten Verse vergleiche man Possinus' Uebersetzung von Symeon Seth, S. 593, a., Z. 13 v. u. (in der Starck'schen Ausgabe und im upsaler Codex abweichend). Possinus stimmt hier mit Johann von Capua, b., 1, b., 14, überein, wo jedoch dieser Gegensatz noch schlagender hervortritt. Die Harmonie zwischen Johann von Capua, Possinus und Baldo macht unzweifelhaft, daß diese Stelle aus einer arabischen Recension herrührt, obgleich sie weder Silv. de Sacy's Text noch die sanskritischen haben.

§. 123. Die Darstellung ist in den sanskritischen Texten wesentlich gleich. Die Scene differirt in ihnen wie in §. 115. Die arabische Bearbeitung bei Silv. de Sacy hat den indischen Namen eines Klosters bewahrt: madaweret (Wolff, I, 159) ist wol sanskr. mathâvarta, „Klosterbehausung" oder eher „Klosterconvent", die griechische und lateinische Uebersetzung haben den Namen nicht; Husaïn Vaïz hat statt dessen Nádút. Im einzelnen differiren sie alle. Am einfachsten ist die arabische Darstellung; am reichsten, besonders an Sentenzen, die der berliner Handschrift; insbesondere hat sie sowol hier als weiterhin eine Menge Sentenzen, welche außerdem fast nur noch im Hitopadesa vorkommen. Ich will sie hier sogleich anmerken; es sind: Hitopadesa, I, 120. 121. 127. 128. 129. 132. 135. 161. 162. 165. 166. 167. 168. 171 (der schöne, dem Evangelium so ähnlich klingende Vers;

er, der die Schwäne weiß kleidet und grün der Papagaien Schar, der auch die Pfauen bunt zieret, wird spenden unsern Unterhalt). 181. 183. 199. 201. Auch kehrt in ihr vieles wieder, was sich sonst nur in der arabischen Uebersetzung findet (so, was Wolff, I, 166, 13 fg.; 167, 5. 8; 168, 2 hat), sodaß, wie im ersten Buche, sich auch hier bewährt, daß der Rahmen in der berliner Handschrift sich der erreichbar-ältesten Fassung am meisten nähert. Auch erscheinen einige der mit dem Hitopadesa gemeinschaftlichen Strophen in der arabischen Uebersetzung, so Hitopadesa, I, 120 = Wolff, S. 166, Z. 3 v. u.; Hitopadesa, 127 = Wolff, 168, 6; Hitopadesa, 167 = Wolff, 171, 4 v. u., sodaß man sieht, daß auch der Hitopadesa und demnach, was mit dessen Darstellung stimmt, die Wahrscheinlichkeit für sich hat, sich der sanskritischen Form, aus welcher die arabische Uebersetzung mittelbar floß, mehr zu nähern, als der Rosegarten'sche Text und der der hamburger Handschriften. Bezüglich der arabischen Bearbeitung gibt sich auch hier wieder die hebräische Uebersetzung als Repräsentanten der vollständigsten Recension kund; nur bei Johann von Capua, h., 1, a., 2 v. u., wird eine Strophe reflectirt, welche die berliner Handschrift und auch der Hitopadesa, I, 129 hat.

Ueber Str. 86. 87. 88 vgl. oben §. 28 am Ende.

§. 124. In die Geschichte der Maus ist die zweite Erzählung unserer Uebersetzung eingeschoben. Die sanskritischen Texte weichen nur in unwesentlichen Punkten voneinander ab. Somadeva wandelt den Schluß um: „keiner will den Sesam kaufen", augenscheinlich willkürlich. Bei Dubois fehlt sie natürlich (s. §. 114); ebenso im Hitopadesa. Dagegen erscheint sie in der arabischen Bearbeitung und erweist sich dadurch als schon zum Bestand des sanskritischen Grundwerks gehörig, aus welchem die Pehlewiübersetzung floß: Wolff, I, 160; Knatchbull, 202; Symeon Seth, 48; Johann von Capua, g., 6, deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, M., IV, b. (in der spanischen Uebersetzung und demzufolge auch bei Doni ist sie ausgelassen); Anvár-i-Suhailí, 275; Livre des lumières, 214; Cabinet des fées, XVII, 412. Sie hat etwas sehr Alterthümliches, Legendenhaftes, wie sie sich denn an den

Namen einer Frau aus einem sehr geehrten Geschlechte knüpft, welche als Muster einer braven Frau erscheint, sich blos durch Erfüllung ihrer häuslichen Pflichten, ohne besondere religiöse Werke geübt zu haben, die Ehre erwarb, in den Götterhimmel zu gelangen, Göttin zu werden, Mahâbhârata, XIII (IV, 205), V. 5859 fg., Harivança, V. 7921. 8650. Die vorliegende Erzählung scheint eine Probe ihrer Wirthlichkeit; sie stimmt zwar nicht mit unsern Ansichten über Moral, theilt aber in dieser Beziehung das Geschick nicht weniger Regeln der indischen Lebensweisheit (nîti). Ueber Çâṇḍilya vgl. Weber, Berliner Handschriften, S. 61, 33. 34; Nr. 299, III, V; Nr. 392, S. 104, 2; Nr. 394, IV; Somadeva, Kathâ Sarit Sâgara, II, 9, 9; Weber, Indische Studien, I, 49 fg.; 259 fg.; Lassen, IA., II, 1097 fg. Ueber Çaṇḍila s. Somadeva, Kathâ Sarit Sâgara, IX, 9; Weber, Berliner Handschriften, Nr. 104, S. 26. 58. Ueber Çâṇḍilâḥ (Plur.) ebend. S. 60, 14; 62, 52. Das Legendenhafte ist natürlich in der arabischen Bearbeitung verwischt. Die Quelle dieser Erzählung habe ich leider noch nicht gefunden. Die Umtauschung erinnert an die der neuen Lampen gegen die alten in Aladdin's Wunderlampe (Tausendundeine Nacht, Weil, III, 269), welche jedoch einen triftigern Grund hat.

Der Hitopadeśa hat statt dieser Erzählung zum Beweis desselben Satzes, daß die Maus nicht ohne Grund so hoch springen könne, eine Liebesintrigue, welche ich §. 153 besprechen werde.

§. 125. Im sanskritischen Pantschatantra ist in die letzterwähnte Erzählung die dritte unserer Uebersetzung eingeschoben, „der allzugierige Schakal". An derselben Stelle hat sie auch Somadeva und die arabische Bearbeitung, Wolff, I, 162; Knatchbull, 203; Symeon Seth, 48; Johann von Capua, g., 6, deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, M., V; spanische Uebersetzung, XXXII, a.; Doni, S. 20; Anvâr-i-Suhaili, 275; Livre des lumières, 216; Cabinet des fées, XVII, 413. Sie hatte demnach schon im sanskritischen Grundwerke diese Stelle. Bei Dubois fehlt sie natürlich (§. 114). Im Hitopadeśa erscheint sie zwar, jedoch erst, nachdem die Maus ihre Geschichte zu Ende erzählt

hat, etwa wo unsere Uebersetzung des Pantschatantra die fünfte hat; es ist dies eine der im Hitopadesa häufigen Umsetzungen. — Nachahmungen: Camerarius, Fab. aesop., 388; Lafontaine, VIII, 27; vgl. Lancereau, französische Uebersetzung des Hitopadesa, 222; Robert, Fables inédites, II, 191.

Für uns ist es natürlich höchst sonderbar, daß die Maus darum so gut soll springen können, weil ihr Loch auf einem Goldschatze ruht; diese Ansicht muß aber in Indien eine herrschende gewesen sein; denn ich finde noch eine Spur derselben im buddhistischen Dsanglun, in Schmidt's Uebersetzung, S. 342, vgl. 346. Ein Rabe fragt hier (vgl. §. 166), „warum seine Stimme schön sei, wenn er auf einem gewissen Baume sitze, aber häßlich, wenn auf einem andern?" Die Antwort ist: „weil unter jenem Baume sich Gold befinde." Sind hier menschliche Ansichten auch auf die Thiere ausgedehnt, speciell die in der indischen, so überaus egoistischen Lebensphilosophie so oft hervortretende, höchst materialistische, daß Gold und Reichthum alles gewähre?

§. 126. Sowie Dubois' Pantschatantra gar keine Einschiebung hat, so hört hier auch jede Einschiebung bei Somadeva und in der arabischen Bearbeitung auf und die beiden im Hitopadesa noch folgenden Erzählungen sind von denen im Pantschatantra verschieden, sodaß wir unbedingt daraus folgern dürfen, daß in den ältern Recensionen (wol sicher bis zu Somadeva im 12. Jahrhundert) die Rahmenerzählung von hier an ununterbrochen bis zu Ende ging. Die Erzählungen, durch welche sie in unsern Pantschatantratexten und im Hitopadesa unterbrochen wird, sind also verhältnißmäßig ziemlich späte Einschiebungen. —

§. 127. Im Rosegarten'schen Text, sowie in der berliner und den Wilson'schen Handschriften erzählt die Maus dicht vor dem Schlusse ihrer Geschichte die vierte unserer Uebersetzung, welcher ich die Ueberschrift gegeben habe: „Was ein einziger Spruch werth ist". Sie fehlt natürlich bei Dubois (§. 114), Somadeva und in der arabischen Bearbeitung (§. 126), im Hitopadesa; endlich aber auch in den hamburger Handschriften und ergibt sich dadurch als eine der verhältnißmäßig spätesten Einschiebungen.

Diese Erzählung gehört in den Kreis der vielen, wahrscheinlich allsammt aus dem Orient stammenden, in denen der hohe Werth von Lebensregeln und Sprüchen verherrlicht wird, wie z. B. in dem Märchen von Phalabhûti (Brockhaus' Uebersetzung von Somadeva's Märchensammlung, 101. 102), welches so sehr an den „Gang nach dem Eisenhammer" erinnert; Vierzig Veziere, von Behrnauer, S. 235, „König, Derwisch und Bader", und S. 71; Tausendundein Tag, XI, 12; Conde Lucanor, XLII (vgl. Liebrecht zu Dunlop, 502, 46). Dahin gehört auch Sacchetti, 16, Cent nouvelles nouvelles, LII (vgl. Lerour de Lincy, ebend., II, 272), und auffallend ähnlich ist unserer Erzählung Boccaccio, II, 2 (vgl. Dunlop, 222). Die Gefahren, die aus der steten Wiederholung desselben Spruchs entstehen können, versinnlichen die bei Grimm, KM., zu Nr. 120 (III, 200) angeführten Conceptionen. Vgl. weiterhin §. 159.

§. 128. Während die Schildkröte die Maus tröstet — in welchem Stadium sich insbesondere die oben (§. 123) bemerkte größere Uebereinstimmung der berliner Handschrift mit dem Hitopadesa und der arabischen Bearbeitung zeigt —, erzählt sie ihr die fünfte Geschichte unserer Uebersetzung von „Somilaka". Sie fehlt natürlich bei Dubois (§. 114), Somadeva und in der arabischen Bearbeitung (§. 126), sowie im Hitopadesa, und ist also ein späterer Zusatz, erscheint aber in allen mir bekannten sanskritischen Texten und ist also wahrscheinlich wenigstens nicht so spät als die vierte (§. 127) eingeschoben.

Die ganze Erzählung trägt ein entschieden buddhistisches Gepräge; hier kehrt die Lehre von der Abhängigkeit der Zustände einer Existenz von den Thaten in einer vorhergehenden jeden Augenblick wieder, und da sie dem ältern Brahmathum ganz fremd ist, so darf man ihre Erscheinung in dessen jüngern Formen als Folge der dazwischen liegenden Herrschaft des Buddhismus ansehen (vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 284. 301). Ich vermuthe daher, daß diese Geschichte, wie so viele andere, aus einer buddhistischen Quelle stammt, und dafür spricht, daß die Schilderung des Dhanagupta speciell an eine buddhistische Legende

erinnert, welche in Spence Hardy, Eastern monachism, S. 82, mitgetheilt wird. „Es ist da von einem reichen Manne die Rede, welcher zu Sâkyamuni's (Buddha's) Zeit starb und so geizig war, daß er sich seines Vermögens weder zum Genuß von bessern Speisen noch Kleidern u. s. w. bediente, sondern sich nur vom Gemeingute nährte und in Lumpen ging. Sâkyamuni sagte von ihm: «Der Reichthum des Unverständigen ist kein Gewinn, weder für ihn noch seine Aeltern, Weib und Kind. Dieser reiche Mann hatte keinen Vortheil von seinem Reichthum in dieser Welt und wird keinen davon in der zukünftigen haben; er ist jetzt in der Rowra (sanskr. raurava) =Hölle». Man fragte Buddha, woher es gekommen, daß er so reich geworden sei und kein Herz hatte, seinen Reichthum zu genießen. Darauf erzählte er: «Jener habe in einer frühern Existenz als ein äußerst herzloser Mann in Benares gelebt; einst sei er einem Pratjekabuddha (d. i. einem, der nur für sich selbst — nicht zum Heile der gesammten Welt der Lebendigen — das Buddhathum sich erworben hat) begegnet und in einem Anfall von Mitleid habe er ihn nach seinem Hause führen lassen, mit dem Befehl, ihm etwas Speise zu geben. Seine Frau, der dies etwas ganz Neues war, gab ihm Speise der besten Art. Indeß kam der Mann nach Hause, sah in den Almosentopf und dachte: «Wenn das meinem Vieh oder meinen Sklaven gegeben wäre, so würde es etwas genützt haben». Dafür, daß der Mann Speise zu geben befahl, erhielt er in der folgenden Existenz den großen Reichthum; dafür aber, daß er sie dem Priester nachher nicht gönnte, fehlte ihm das Herz, seinen Reichthum zu genießen."

Unsere Erzählung kehrt — mit theilweiser Weglassung des Wunderbaren und stärkerer Vorkehrung des Fatalismus — im türkischen und Kâdiri's Tûtînâmeh wieder (Iken, XV, 70; Rosen, Tûtînâmeh, II, 109; vgl. §. 129). Auf ihr beruht wol unzweifelhaft „der arme Fischer und der Beherrscher der Gläubigen" in Tausendundeine Nacht, Weil, II, 249. Verwandt mit der sânskritischen Erzählung ist das 13. serbische Märchen bei Wuk. Darin erscheinen zugleich Fragen und Antworten, ähnlich wie in

dem buddhiſtiſchen Märchen, welches ich §. 166 aus dem Dſanglun, S. 340, mittheilen werde, und ein Zug, S. 117, welcher in Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 337, wiederkehrt. Sollte es aus mongoliſchen Quellen zu den Serben gekommen ſein, wie ſo manche andere? Vgl. auch Abſtemius, 101.

§. 129. In die letzte Geſchichte iſt unſere ſechste, „die Hoden des Stiers", eingeſchachtelt; ſie erſcheint in allen ſanskritiſchen Texten des Pantſchatantra, fehlt dagegen allenthalben, wo die fünfte nicht erſcheint. Außerdem fehlt ſie auch in Kâdiri's Tûtînâmeh, nicht aber in der türkiſchen Bearbeitung; hier iſt ſie an den Reſter der vorigen angehängt (Roſen, Tûtînâmeh, II, 117). Bei Kâdirî iſt ſie augenſcheinlich blos der Unanſtändigkeit wegen ausgelaſſen und aus demſelben Grunde iſt ſie in der türkiſchen Bearbeitung geändert. Sie ſtand alſo — und wol kaum verändert — in dem ältern perſiſchen Tûtînâmeh, und wie faſt alles, was dieſes enthielt, nachweislich nach Europa gedrungen iſt, ſo fand, wie mir kein Zweifel iſt, auch dieſe Fabel ihren Weg dahin. Ich ſchloß dies ſchon vor der Publication des türkiſchen Tûtînâmeh aus einer Stelle in Poggii Facetiae (Krakau 1592, S. 162), wo es heißt: „quia testiculi mei quadraginta annos pependerant casuro similes et nunquam ceciderant", und glaube, daß ſich die Fabel bei Gilbertus Cognatus Nozirenus in Sylva narrationum (Baſel 1567, S. 40) finden wird; denn daraus theilt Leſſing (XI, 250 der Lachmann-Maltzahn'ſchen Ausg.) die Ueberſchrift mit: „de vulpe quodam asini testiculos manducandi cupido". Leider kann ich dieſes Buch nicht zu Geſicht erhalten.

Daß das Pantſchatantra hier aus derſelben Quelle ſchöpfte, aus welcher dieſe, ſowie die im vorigen Paragraphen beſprochene Erzählung in das perſiſche Tûtînâmeh übergegangen iſt, ſcheint faſt mit Entſchiedenheit daraus hervorzugehen, daß die oben (§. 123) erwähnte Strophe der berliner Handſchrift, welche ſich in der Erzählung von Somilaka befindet und I, 171 des Hitopadeſa entſpricht, ſich augenſcheinlich im türkiſchen Tûtînâmeh bei Roſen, II, 113, widerſpiegelt.

Das Pantſchatantra wird wol weiter nichts Weſentliches ver-

ändert haben, als daß es die in der Quelle angehängte Erzählung einschachtelte.

§. 130. In dem Kosegarten'schen Text, sowie in den hamburger Handschriften wird die Rahmenerzählung von hier an ununterbrochen zu Ende geführt (vgl. §. 114. 126). In ihr erinnert die 156. (157.) Strophe an Aesop. Fur. 188, Cor. 59; Robert, Fables inédites, I, 294; auch türkisch bei Letellier, Choix de fables traduit en turc, LXXX (Paris 1826); doch liegt der Gedanke auch an und für sich nahe (vgl. die Stellen zu dieser Fabel in der Furia'schen Ausgabe). In der berliner Handschrift werden noch zwei Erzählungen eingeschoben. Die erstere haben die Wilson'schen Handschriften ebenfalls (Transactions of the Roy. Asiat. Soc., I, 172); von der zweiten wage ich nicht mit Bestimmtheit zu behaupten, daß sie in ihnen fehlt, obgleich Wilson sie nicht erwähnt; denn es wäre nicht unmöglich, daß Wilson sie zum Rahmen gerechnet hätte. Die erste wird erzählt, nachdem die Gazelle zu den drei Freunden gekommen, s. dieselbe Nachtrag I. zum zweiten Buche. Sie ist augenscheinlich innigst verwandt mit der, welche im südlichen (Dubois') Pantschatantra schon im ersten Buche (S. 40, vgl. oben §. 36, S. 113) erzählt wird. Auch hier wird — jedoch nur ein gefangener Elefant — durch eine Menge Mäuse befreit. Allein der Grund, warum diese ihm dankbar sind, ist ein anderer, die Befreiung ist verschieden und die ganze Anordnung der Geschichte anders.

„Ein Brahmane findet einen in einer Grube gefangenen Elefanten; dieser nimmt seine Hülfe in Anspruch; er antwortet: «er könne nicht helfen und wisse keine andere Hülfe, als wenn der Elefant irgendein Geschöpf sich zur Dankbarkeit verpflichtet habe». Da erzählt denn der Elefant: «er habe einst eine Menge Mäuse befreit, welche gefangen und lebendig in einen irdenen Topf gesperrt waren, indem er auf ihr Bitten diesen Topf zertrat». Der Brahmane räth ihm, diese zu Hülfe zu rufen. Der Elefant thut es. Darauf graben die Mäuse die Erde um die Grube aus und füllen diese damit, sodaß der Elefant heraus kann."

Unzweifelhaft historisch verwandt ist die bekannte griechische

Fabel von der Rettung des Löwen durch die Maus, Babr., 107; Aesop. Fur. 98, Cor. 217; Phaedr., von Dreßler, VII, 3 u. ſ. w. bei Edéléſtand du Méril, Poésies inédites, S. 210, Note 5; Robert, Fables inédites, I, 130—135. Denn es iſt ſchwerlich anzunehmen, daß zwei ſo weſentlich identiſche Formen, wie insbeſondere Fur. 98 und die Befreiung der Elefanten im ſanskritiſchen Pantſchatantra ganz unabhängig voneinander hätten entſtehen können; man vgl. z. B. das Angebundenſein des Löwen an einen Baum, gerade wie das der Elefanten an Bäume. Es entſteht aber dann die Frage, ob dieſe oder die indiſchen Formen und welche unter dieſen die Priorität zu beanſpruchen hat. Weber hat ſich (Indiſche Studien, III, 347. 348) für die der griechiſchen entſchieden: ſeine Hauptgründe ſind die reizende Form der griechiſchen Fabel und die Uebertreibung in der indiſchen (im ſanskritiſchen Pantſchatantra; die einfachere Form bei Dubois erwähnt er nicht). Ich bin weit entfernt, die Schwierigkeit einer Entſcheidung hier und faſt in allen ähnlichen Fällen zu verkennen; allein ich zweifle, ob die beiden Momente, welche Weber geltend macht, für ſeine Annahme entſcheidend ſind, ja das eine möchte faſt eher dagegen entſcheiden. Die Schönheit, vollſtändige Congruenz der Idee und der Form ergibt ſich in dieſen und ähnlichen, urſprünglich vielleicht im Schoſe des Volks gedichteten und lange darin lebenden, ſelbſt wenn ſie ſchon in die Literatur übergegangen waren, leicht wieder von da in das Volk zurückſinkenden Geiſtesſchöpfungen gewöhnlich erſt als Product einer lange fortwirkenden, gewiſſermaßen reflexiv kritiſchen Umgeſtaltung — an welcher das Volk mehr urtheilend als ſchaffend theilnimmt — und, wenn wir die Geſchichte aller Fabeln, Erzählungen, Volksgedichte, Volksepen u. ſ. w. bis zu ihrem erſten Urſprunge verfolgen könnten, würden wir, glaube ich, erkennen, daß die ſchönſten Werke derart, die wir beſitzen, aus oft ſehr unförmlichen Anfängen hervorgegangen, daß ſie erſt durch langes Treiben im Strome des Volkslebens zu der demſelben homogenen Form abgerundet ſind und alsdann ihre höchſte Vollendung dadurch erhielten, daß ſie durch eine für die eine oder die andere dieſer Formen hochbegabte Individualität als

lebendiger Ausdruck des Volksgeistes ergriffen und mit dem Gepräge eines hochstehenden individuellen Geistes bezeichnet wurden. So würde, wenigstens im allgemeinen, die minder vollkommene Form, wenn sie nicht als eine herabgesunkene nachzuweisen ist, das Präjudiz der Priorität für sich haben. Was aber die Uebertreibung betrifft, die in der Befreiung einer ganzen Elefantenschar im sanskritischen Pantschatantra liegt, so fällt sie in dem südlichen (Dubois') ganz weg, da hier nur einer durch eine große Anzahl von Mäusen gerettet wird. Sehen wir von dem Verhältniß zu den griechischen Formen ab, so spricht dieser Umstand dafür, daß diese Darstellung älter ist, als die übertriebene im sanskritischen Pantschatantra. Wenn diese Annahme aber richtig ist, so stellt sich das Verhältniß zu der äsopischen Fabel ganz anders; denn die Form im südlichen (Dubois') Pantschatantra hat gar keine große Aehnlichkeit mit dieser; es fehlt ihr das Angebundensein des Elefanten und insbesondere das Zernagen der Stricke. Die Priorität der Dubois'schen Darstellung wird aber noch durch folgende Betrachtung sehr wahrscheinlich: bekanntlich werden die Elefanten in Indien gerade so gefangen, wie es das sanskritische Pantschatantra darstellt: es werden Gruben gegraben, die dahineingestürzten werden herausgewunden und an Bäume gebunden. In dem Dubois'schen Pantschatantra geschieht nun die Befreiung schon im ersten Stadium der Gefangenschaft, wo der Elefant noch in der Grube ist und zwar auf eine höchst unwahrscheinliche Weise, während sie in dem sanskritischen in dem zweiten Stadium auf eine der Natur des Nagethiers ganz congruente Art vor sich geht. Diese Mängel des Dubois'schen Pantschatantra scheinen aber gerade wie eine doctior lectio angesehen werden zu müssen, d. h. in diesem Falle: es ist absolut unwahrscheinlich, daß jemand, der in seiner Handschrift die dem Nagethier so congruente Form der Befreiung durch Zernagen und die so viel vollendetere Darstellung der ganzen Fabel, wo die Hülfe erst im letzten Stadium kommt, also dem Princip der Spannung, welches in jeder Erzählung eins der wesentlichsten, in viel höherm Grade genügt ist, gefunden hätte, an die Stelle dieser beiden Momente die un-

wahrſcheinliche Ausſchaufelung der Erde durch die Mäuſe und die minder ſpannende Befreiung im erſten Stadium der Gefangenſchaft geſetzt hätte. Beide Mängel ſprechen alſo dafür, daß uns das Dubois'ſche Pantſchatantra eher eine alte, als eine corrumpirte junge Form bewahrt hat und zwar um ſo mehr, da ſich gerade in unzweifelhaft indiſchen Thierfabeln ähnliche Mängel zeigen. Die vollſtändige Identification der Thier- und Menſchenſeelen infolge der buddhiſtiſchen Lehre von der Seelenwanderung hat bewirkt, daß die Thiere in ihren Fabeln vielfach keineswegs ihrer ſpeciellen Natur gemäß, durch ihren Inſtinct beſtimmt handeln, ſondern ganz, als wären ſie ſich ſelbſt beſtimmende, reflectirende Geſchöpfe. In dieſem Sinne befreit, wie ſchon oben (§. 116) bemerkt, der Schakal den Löwen auf eine Weiſe, die nicht auf einer Beobachtung der Natur deſſelben beruht, ſondern ganz menſchlich iſt, oder vielmehr eine willkürliche Ergreifung des erſten beſten Mittels; man vgl. auch die buddhiſtiſche Fabel, welche §. 73 mitgetheilt iſt, ſowie die in §. 82; weiterhin §. 131 und die daſelbſt aus Spence Hardy, Manual of Buddhism, 113, 7, mitgetheilte Fabel, ſowie manche andere und überhaupt die Art der Darſtellung, die, in ihrem Detail insbeſondere, die Thiere in einem ganz andern und viel umfaſſendern Sinne anthropomorphiſirt, als die Fabel anderer Völker, insbeſondere die äſopiſche. Erſt als ſich dieſe Fabeln aus ihrem legendären oder religiöſen Verbande loslöſten und als ſelbſtändige Kunſtgebilde geltend machten, konnte der in ihnen liegende Begriff ihrer Compoſition beſtimmt hervortreten und mußte dahin wirken, daß ſie ſich der Natur der in ihnen handelnden Thiere gemäß geſtalteten, innere Wahrſcheinlichkeit erhielten und ſo Gedanke und Ausführung congruent wurden; in alter Zeit dagegen war der Gedanke — ähnlich wie in den älteſten und ungriechiſchen Götterformen im Gegenſatz zu den claſſiſchen der Griechen — das Hauptmoment und fand in der Form ſeinen congruenten Ausdruck im allgemeinen noch nicht. Iſt dieſe Betrachtung richtig, ſo iſt in der einen Form der vorliegenden Fabel, wo eins der kleinſten Thiere das größte auf eine ſeiner Natur angemeſſene Weiſe befreit — während es in der andern auf eine

unwahrscheinliche Weise geschieht, weil hier der Gedanke eines derartigen Verhältnisses überhaupt und allein das maßgebende Moment war —, ein Fortschritt oder diejenige kritische Umwandlung zu erkennen, durch welche überhaupt Kunstwerke, die sich im Volke gestalten, nach und nach ihre Vollendung erhalten. Für die Priorität der Dubois'schen Darstellung spricht endlich der Umstand, daß dieses Pantschatantra im allgemeinen auf einem sanskritischen Texte ruht, der entschieden älter ist als der sanskritische, welcher den uns bekannten zunächst zu Grunde liegt; es ergab sich dies schon im ersten Buche, wo jedoch viele selbständige Umwandlungen dieses Resultat einigermaßen verdunkeln; bestimmter trat es schon in Bezug auf das zweite Buch hervor (s. §. 114); am entscheidendsten aber werden wir es bei der Betrachtung des vierten und fünften anerkennen müssen. Ist aber die Form dieser Fabel im Dubois'schen Pantschatantra älter als die im sanskritischen und das Zernagen der Stricke erst später hinzugetreten, so sind in Bezug darauf nur zwei Fälle denkbar, entweder ist die Correctur selbständig auf indischem Boden eingetreten, oder durch Bekanntschaft mit der griechischen Fabel; in letzterm Falle müßte aber angenommen werden, daß die Dubois'sche Form und die äsopische in gar keinem historischen Zusammenhange ständen, was bei der übrigen wesentlichen Identität — der Befreiung des mächtigsten Thieres durch Mäuse — kaum glaublich ist. So ergibt sich als wenigstens sehr wahrscheinlich, daß die Correctur in Indien selbst vorgenommen ward — und dafür spricht vielleicht auch das hier häufigere Hervortreten der durch Nagen rettenden Maus (vgl. §. 113, auch Pantschatantra, II, Str. 88 [89], ferner §. 219, und vor allem eine gewiß alte buddhistische Legende, die ich deshalb in einer Anmerkung [1]) hier mittheilen will) —; daß die

[1]) Sie wird bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, 275, und sonst (vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 108, Nr. 4) erzählt, und lautet folgendermaßen: „Eine Hetäre, von den Tirthakas aufgestachelt, gibt vor, daß sie jede Nacht mit Buddha zugebracht habe und von ihm schwanger sei; durch ein vor den Leib gebundenes Stück Holz gibt sie sich

Fabel alsdann etwa in einer Form, die zwiſchen der einfachern des ſüdlichen und der übertriebenen des ſanskritiſchen Pantſchatantra in der Mitte ſtand, nach dem Weſten gewandert ſei und bei den Griechen — ganz in Analogie mit den Umgeſtaltungen, welche ſie auch an andern aus dem Orient überkommenen Kunſtſtoffen und Kunſtgebilden vornahmen —, dem künſtleriſchen Sinne gemäß, der ihnen eingeboren war, die Einfachheit, Angemeſſenheit und Schönheit erhielt, die ebenſowol die kleinen als die großen Gebilde ihrer Kunſtwelt zu ewig muſtergültigen Formen erhoben hat.

Ich habe dieſe längere Ausführung — von der ich übrigens nicht verkenne, daß ſie die Frage keineswegs ganz entſcheidet — hier um ſo mehr geben müſſen, weil ich im allgemeinen bei weitem mehr geneigt bin, wo griechiſche und indiſche Fabeln hiſtoriſch verwandt ſind, jenen die Priorität zuzuſprechen, und zwar ſchon deshalb, weil die griechiſchen Fabeln zum Theil bedeutend älter ſind als die Zeit, in der ein Vordringen der indiſchen Fabel ſo weit nach Weſten wahrſcheinlich iſt. Allein im vorliegenden Falle fällt auch dieſes Moment weg, da dieſe Fabel zuerſt bei Babrius vorkommt, zu deſſen Zeit die Verbindung mit Indien ſchon ſicher ſtark genug war, um ein Eindringen ſeiner Fabeln nicht unwahrſcheinlich zu finden.

Bezüglich der Differenz zwiſchen dem ſanskritiſchen und ſüdlichen Pantſchatantra muß ich noch bemerken, daß die Art, wie ſich der Elefant in der ſanskritiſchen Darſtellung den Dank der Mäuſe erwirbt, nur eine andere Form von III, 1 (§. 143) iſt; an die Stelle der Haſen ſind hier die Mäuſe getreten. Die Dar-

---

das Anſehen einer Schwangern. Eines Tages, als Buddha predigt, dringt ſie mitten in die Verſammlung und fordert, daß er für einen Platz ſorge, wo ſie niederkommen könne. Als Sakra ſieht, was vorgeht, kommt er mit vier Devas, die ſich in Mäuſe verwandeln; dieſe kriechen hinten an ihr hinauf und zernagen die Riemen, durch welche das Holz feſtgehalten wird; zu gleicher Zeit weht ein Wind ihre Kleider auseinander, und das Holz fällt zu Boden." Das burleske Verfahren der zu Mäuſen verhüllten Devas erinnert an Baſile's Pentamerone, I, 329 (Liebrecht).

ſtellung im ſüdlichen Pantſchatantra ſcheint auch hier die ältere zu ſein.

Schließlich bemerke ich, daß der Umſtand, daß dieſe Fabel im ſüdlichen Pantſchatantra und in mehreren Texten des ſanskritiſchen erſcheint, dafür ſpricht, daß ſie verhältnißmäßig früher in das Bereich des Pantſchatantra gezogen iſt. Ob ihre Stellung im erſten oder zweiten Buche älter iſt, wage ich nicht zu entſcheiden; wahrſcheinlicher ſcheint mir die erſte Annahme (vgl. §. 36). Die Befreiung des Löwen durch die Maus hat, beiläufig bemerkt, bei Abſtemius, 52, eine eigenthümliche Weiterentwickelung.

§. 131. Die zweite Erweiterung bietet die berliner Handſchrift (vgl. §. 130) nach der Gefangenſchaft der Gazelle, indem dieſe hier ihre frühere Geſchichte erzählt, ſ. Nachtrag II zu dem zweiten Buche. In dieſer Erzählung iſt die plötzliche menſchliche Rede der Gazelle ganz unmotivirt, was hier darum auffallend iſt, weil ſie nicht, wie ſonſt in der Thierfabel, als ſelbſtverſtändlich vorausgeſetzt wird, ſondern auf den Beſitzer der Gazelle erſchreckend wirkt, ihm angſt macht, daß er wahnſinnig werden würde, dann als ein dämoniſcher Zuſtand betrachtet wird und zur Befreiung der Gazelle führt. Es ſieht dies ganz wie ein Stück alter Legende oder Sage aus und erinnert an den Wahnſinn, in welchen in dem oben beſprochenen buddhiſtiſchen Märchen, in der Siṇhâsanadvâtriṇçat und bei Somadeva (ſ. §. 71, S. 209) der Undankbare wegen ſeiner Treuloſigkeit verfällt. Der Anfang erinnert auch an die buddhiſtiſchen Fabeln bei Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 284, wo in der einen ein, in der andern 500 Hirſche durch Unfolgſamkeit umkommen.

§. 132. Im Anvár-i-Suhailí ſind eingeſchoben: 1) „die gefräßige Katze", da, wo die Schildkröte die Maus über den Verluſt ihres Schatzes tröſtet (Anvár-i-Suhailí, 285; Livre des lumières, 222; Cabinet des fées, XVII, 418). „Die Katze iſt mit ihrer Koſt nicht zufrieden, geht auf einen Taubenſchlag, wird gefangen, getödtet, und ihr abgezogenes Fell aufgehängt; ihr früherer Herr geht vorüber und ſagt: «Wärſt du mit dem Fleiſche zufrieden geweſen, ſo hätteſt du dein Fell nicht verloren».“

Vgl. Abſtemius, 7, in Neveleti, Mythologia aesopica. 2) „Die beiden Freunde (Anvár-i-Suhaili, 290; Livre des lumières, 224; Cabinet des fées, XVII, 420). „Ein Freund kommt ſpät in der Nacht und klopft an die Thür ſeines Freundes. Dieſer überlegt, warum er wol ſo ſpät kommen möge, ergreift ſeine Börſe, ſeinen Dolch, nimmt eine Sklavin mit ſich und ſtellt ihm ſein Vermögen, ſeine Hülfe und ſeine Sklavin zu Gebote."

§. 133. Von den beiden im Hitopadeſa eingeſchobenen Geſchichten iſt die erſte für die occidentaliſche Novelliſtik von Bedeutung. „Ein Königsſohn weiß ſich liſtig die Liebe einer Frau in Gegenwart ihres Mannes und gewiſſermaßen mit deſſen Bewilligung zu verſchaffen" (Max Müller's Ueberſetzung, S. 52). Eine wenig veränderte Form dieſer Erzählung findet ſich im Sindabadkreiſe; natürlich iſt ſie nicht aus dem Hitopadeſa hierher gerathen, ſondern beide werden in letzter Inſtanz dieſelbe Quelle haben, das von mir vermuthete ſanskritiſche Original des Sindabad, den Siddhapati. Die Faſſung im Sindabadkreiſe ſteht bedeutend hinter der im Hitopadeſa zurück und verräth ſich dadurch als älter. Sie findet ſich im Sandabar (Sengelmann), S. 60. 187; Syntipas (Sengelmann), S. 108. 188; Calumnia novercalis, F., VI, 6; Historia Sept. Sap., Bl. 37; Romans des Sept Sages, 2346; Dyocletian, 4782; vgl. Keller, Romans, CCXVIII; Dyocletian, Einleitung, 53. 60; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 74. 106. 155; Lerour de Lincy, Romans des Sept Sages, 39; Lancereau zu ſeiner franzöſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa, S. 223.

Der Grundgedanke aller dieſer Erzählungen iſt, daß ein Geizhals ſelbſt ſeine Frau ihrem Liebhaber ausliefert, jedoch in der Ueberzeugung, daß ſie aus irgendwelchem Grunde — der ſich nach dem Geſchmack und Bildungsgrad von Volk, Zeit und Erzähler ändert — nicht genoſſen werden könne oder werde. Außer den in den oben angeführten Stellen verglichenen Nachahmungen gehört auch Gesta Romanorum, CLI, hierher (vgl. auch §. 155). Die beſte Behandlung findet ſich bei Boccaccio, II, 5; ſie iſt ſo überaus vortrefflich, daß bisjetzt noch niemand bemerkt hat, daß

ſie trotz ihres wunderbaren Reizes, aus jenen alten plumpen Formen hervorgegangen iſt.

An die Darſtellung im Hitopadeſa ſchließt ſich der Hauptzug in der „Amazone", Sieben Veziere, von Scott, S. 161; Tauſendundeine Nacht, (Breslau) XV, 216; vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 141, 1; Lancereau, a. a. O.; Keller, Romans des Sept Sages, CXLIX; Dyocletian, Einleitung, 47.

In die beſprochene Erzählung iſt eine Thierfabel eingeſchoben: „der vom Schakal überliſtete Elefant" (Max Müller's Ueberſetzung, S. 54). Sie erinnert an die erſte (§. 116).

§. 134. Ich habe noch nicht erwähnt, in welchem Stadium des Rahmens die in §. 133 erwähnten Erzählungen eingeſchoben ſind, weil dieſer im Hitopadeſa ſtark differirt. Es tritt nämlich im Hitopadeſa die Gefangenſchaft der Gazelle gar nicht ein, ſondern ſie meldet, nachdem ſie kaum herangekommen, die drohende Gefahr; darauf folgt eine Stelle in der Laſſen'ſchen Ausgabe, 39, 10 (Max Müller, 52, 10), welche ich überſetze: „Mantharaka iſt in Sicherheit, da er wieder ins Waſſer gegangen iſt. Welche Hülfe gäb' es für ihn, wenn er auf dem Trockenen bleibt?" Dahinter iſt der Text aufzunehmen, welcher Galanos vorlag, von welchem aber Laſſen's Handſchriften keine Spur haben. Danach würde es dann heißen (Galanos, S. 133): „Wenn uns ein Leid zuſtößt, ſo wirſt du dich ebenſo betrüben, wie der Kaufmannsſohn, als er ſeine Frau in den Armen des Königsſohnes ſah." Dann folgt die §. 133 erwähnte Erzählung ſammt der Einſchachtelung, welche im bisher bekannten Texte ſo gut wie gar nicht motivirt war. Die oben überſetzten Worte der Maus, ſowie die Geſchichte regen die Schildkröte ſo auf, daß ſie ihr ſicheres Verſteck verläßt und die Freunde, die ſich vor der Gefahr flüchten wollen, begleiten will. [1]) Auf dieſe Weiſe fällt ſie in die Hände des Jägers. Aus dieſen wird ſie dann, wie in den übrigen Ausflüſſen des Grund-

[1]) Hitopadeſa, bei Laſſen, 42, 11, überſetze ich: „Darauf deſſen angemeſſene Rede verachtend, aus großer Furcht gleichſam ſeines Verſtandes beraubt, verließ Manthara das Waſſer und ging vorwärts."

werks, gerettet, dadurch, daß ſich die Gazelle todt ſtellt. Dieſes Stratagem (vgl. oben §. 87) iſt ein ſo einfaches und ſich von ſelbſt darbietendes, daß es ſelbſtändig in den Thierfabeln verſchiedener Völker vorkommt, vgl. eſthniſch bei Grimm, RF., CCLXXXIV; Renart, br. 25; Grimm, KM., 58 (III, 100); „Fuchs" im Sindabadkreiſe; Keller, Romans des Sept Sages, CLII; Dyocletian, Einleitung, 48; Conde Lucanor, XLIII.

Es iſt auffallend, daß hier im Hitopadeſa eine im allgemeinen wol entſchieden ſchlechtere Faſſung des Rahmens an der Stelle derjenigen erſcheint, welche, wie die arabiſche Bearbeitung zeigt, ſchon vor dem Uebergange des Buchs nach Perſien exiſtirte und in unſern ſanskritiſchen Texten wiederkehrt. Andererſeits aber hat ſie eins vor dieſer voraus, nämlich, daß ihre Erzählung zuſammenhängender verläuft; die Gazelle wird im Hitopadeſa nicht erſt faſt gefangen und dann wirklich gefangen, wie im Pantſchatantra, was, wenn auch im einzelnen beſſer entwickelt und dargeſtellt als im Hitopadeſa, doch ſeiner Oekonomie nach einen neuen Anſatz verräth, wie wir deren ähnliche, insbeſondere bei der prokruſtesartigen Auseinanderzerrung des vierten und fünften Buchs finden werden. Von dieſer Seite angeſehen, gibt ſich die Faſſung des Hitopadeſa als einfacher und deshalb vielleicht in dieſer Beziehung als älter kund. In dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra finden wir nun ferner eine ebenſo ſtarke Abweichung, jedoch nach einer andern Richtung. Hier wird die Gazelle — wie im ſanskritiſchen — gefangen und — mit Hülfe einer Menge anderer Mäuſe — von der Maus befreit; dagegen fehlt die Gefangenſchaft der Schildkröte und natürlich auch das Todtſtellen der Gazelle, um ſie zu befreien. Das vergnügte Zuſammenleben der vier Freunde wird durch die Erſcheinung der Jäger geſtört; die Krähe und die Gazelle können ſich retten; Maus und Schildkröte gerathen in Gefahr. Beide werden dadurch gerettet, daß die Gazelle ſich hinkend ſtellt und die Jäger durch die Hoffnung auf eine leichte und gute Beute anlockt, ſodaß auch die gefährdeten Freunde Zeit zur Flucht erhalten. Man ſieht, dieſe beiden Darſtellungen — die des Hitopadeſa und des ſüdlichen

Pantschatantra — sind in der der arabischen Bearbeitung und der sanskritischen Texte gewissermaßen miteinander verbunden. Wäre dies auch in Wirklichkeit geschehen? Böten uns jene beiden Fassungen Reflexe zweier alten Recensionen? Ich wage es nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden. Doch kann ich mir auch hier (vgl. §. 130) kaum denken, daß jemand, dem die im Ganzen treffliche Darstellung, wie sie das Grundwerk schon bot, vorlag, sie, wie im Hitopadesa und im südlichen Pantschatantra, verdorben hätte; häufig erklären sich im Indischen derartige Verschlechterungen durch das Streben nach Raffinement; dieses tritt aber hier keineswegs, am wenigsten im Hitopadesa hervor. Ich neige mich daher zu der Meinung, daß, wie in so vielen andern Theilen später, so auch in Betreff des Rahmens schon eine alte Differenz bestand und sich durch Abschriften, welche in Bezug auf diesen in letzter Instanz auf den differirenden Recensionen beruhten, fortgepflanzt hatte.

Bezüglich des Abschlusses des Rahmens in der arabischen und der uns bekannten sanskritischen Bearbeitung bemerke ich noch, daß sich darauf der Vers des Jocalis bezieht, welchen Edélestand du Méril, Poésies inédites, S. 143, bekannt gemacht, aber irrig auf die in §. 130 erwähnte äsopische Fabel „vom Löwen und der Maus" bezieht; er lautet: „hoc docet exiguus mus rodens retia cervi".

---

§. 135. Wir wenden uns jetzt zu dem dritten Buche des Pantschatantra, welches als Rahmenerzählung hat: „die Feindschaft der Krähen und der Eulen und die Vernichtung der letztern durch die erstern". Es entspricht ihm auch das dritte Buch im südlichen (Dubois') Pantschatantra und im Hitopadesa. In der arabischen Bearbeitung ist es in Silv. de Sacy's Recension das achte Kapitel, in der alten griechischen Uebersetzung der vierte Abschnitt, bei Johann von Capua das fünfte Kapitel, ebenso in der alten deutschen und der spanischen Uebersetzung; bei Doni, Trattati diversi, Kap. II; in Nasr-Allah's persischer Uebersetzung Kap. V (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 124); im Anvár-i-Suhaili

und dem daraus entsprungenen Livre des lumières und Cabinet des fées das vierte Kapitel. Nachgeahmt ist es in Baldo, fab. XI (bei Edélestand du Méril, S. 230), und im Conde Lucanor, c. XXXV (Puibusque, XIX).

Die verfeindeten Vögel sind in dem arabischen Texte (bei Silv. de Sacy) wesentlich identisch, „Raben [1]) und Eulen"; ebenso in der griechischen und hebräischen Uebersetzung (vgl. Silv. de Sacy, Not. et Extr., IX, 425), im Livre des lumières, im Cabinet des fées, bei Baldo und im Conde Lucanor. Dagegen hat Johann von Capua aus den „Eulen" sturni gemacht, indem er das hebräische כּוֹכְסִים nicht verstand. Die deutsche Uebersetzung hat sturni durch aren übersetzt. Dies bewirkte, daß auch die spanische Uebersetzung nicht wieder zu Johann von Capua zurückkehrte; sie macht grajas, „Dohlen", daraus; ihr folgt Doni, welcher cornacchie, „Krähen", hat, sodaß diese hier die Feinde von denen (den Raben) sind, die ursprünglich nur infolge ihrer nahen Verwandtschaft an ihre Stelle getreten waren. Dubois übersetzt, wie die arabische Bearbeitung, „Raben", auch wol nur wegen der nahen Verwandtschaft; „Krähen" haben alle sanskritischen Texte, Somadeva, die gleich zu erwähnenden Stellen des Mahâbhârata und des Kâmandakîyanîtisâra, und in Congruenz damit heißt die Eule im Sanskrit unter andern kâkâri, „der Feind der Krähe". Der Hitopadeśa hat mit vollständiger Abweichung statt jener Vögel „Pfauen und Flamingos".

§. 136. Es ist schon oben bemerkt (§. 6, S. 37), daß in der indischen Grammatik ein Titel kâkolûkikâ vorkommt, mit der Bedeutung: „die Feindschaft (oder der Krieg) der Krähen und der Eulen" (Vârt. 28 zu Pâṇ., IV, 2, 104; Pâṇ., IV, 3, 125; Vollständige Sanskritgrammatik, §. 521, 4). Dieser bezieht sich augenscheinlich auf das vorliegende Buch, und diese Annahme wird

---

[1]) Knatchbull in seiner Uebersetzung des Kalilah und Dimnah und Eastwick in der des Anvâr-i-Suhaili haben crow. Der arabische Text hat غُرَاب „Rabe", den persischen kenne ich nicht.

dadurch bestätigt, daß sich in unsern Handschriften zwar nicht gerade diese Bezeichnung findet, wol aber eine ganz ähnlich gebildete: kâkolûkîya, welche wol nach Pân., IV, 3, 87, formirt ist (vgl. Siddhântakaumudî, 160, b.; Vollständige Sanskritgrammatik, §. 513, Ausn. 1) und bedeuten sollte „das Buch von den Krähen und Eulen" (vgl. kirâtârjunîya, „das Buch vom Kirâta und Ardschuna", und Saṁvarttamaruttîya bei Weber, Indische Studien, III, 363, Note). Diese letztere Form wird an den angeführten Stellen, wo die Grammatik die erstere vorschreibt, verboten, allein die Redactoren des Pantschatantra folgen der grammatischen Vorschrift nicht, weil sie sie vielleicht für eine bloße Spitzfindigkeit nahmen. Auffallend ist die sonderbare Zusammenstellung in dem Lalitavistara, Kap. 7, S. 88, 6 (kalkuttaer Ausg.): kâkolûkagṛidhravṛikaçṛigâlaçabdâç cântarhitâ abhûvan, „und die Töne der Krähen, Eulen, Geier, Wölfe und Schakale waren verschwunden". Es ist an und für sich so wenig Verwandtschaft oder Gegensatz zwischen Eulen und Krähen, daß man diese Zusammenstellung wol viel weniger aus dem Zufall, daß beide Mistöne ausstoßen, erklären darf, als daraus, daß beide Vögel in der schon damals bekannten Fabel in ein gegenseitiges Verhältniß gekommen und demgemäß gewissermaßen durch eine Ideenassociation in Verbindung gerathen waren. Ist diese Annahme aber richtig, so ist die Fabel wol auf jeden Fall vor dem Anfange der christlichen Zeitrechnung bekannt gewesen. Denn der Lalitavistara ist schon 76 nach Christus als eins der vorzüglichsten kanonischen Werke des Buddhismus ins Chinesische übersetzt, s. Max Müller, Buddhism and Buddhist Pilgrims, besonderer Abdruck aus den Times vom 17. April 1857 (London 1857, Williams und Norgate, S. 24), nach Foucaux, Lalita-vistara, S. 17 (letzteres Werk ist mir noch nicht zugänglich).

§. 137. Die Feindschaft der Krähen und Eulen erscheint als Motiv eines der bedeutendsten Momente des großen Bharatidenkampfes. Der Sohn des Drona, einer der wenigen Kuruiden, die sich am letzten Schlachttage gerettet haben, liegt nachts mit seinen Gefährten unter einem heiligen Feigenbaume, auf welchem

Krähen ſchlafen — gerade wie auch hier im Pantſchatantra die Krähen ihr Neſt auf einem ſolchen haben. Da ſieht er, wie eine Eule muthig herankommt und viele der Krähen tödtet und verſtümmelt. Nachdem ſie ſie getödtet, „war ſie vergnügt, da ſie als ein Feindetödter nach Luſt ihren Feinden vergolten" (Mahâbhârata, X [III, 308], V. 38 fg.; Holtzmann, Indiſche Sagen, I, 178). Dies bewegt ihn zu dem nächtlichen Ueberfalle, durch welchen auch faſt alle Pandaiden vernichtet werden. Ganz ebenſo kommt im Pantſchatantra der König der Eulen, Arimardana, „der Feindevernichter", in der Nacht und bringt, beherrſcht von alter Feindſchaft, eine Menge Krähen um, wodurch der Krieg veranlaßt wird.

Das Mahâbhârata iſt nachweislich erſt im Laufe einer langen Zeit zu dem Umfange herangeſchwollen, in welchem es uns jetzt vorliegt, und es wird noch lange dauern, ehe wir auch nur mit einiger Sicherheit die Theile deſſelben chronologiſch zu ſondern im Stande ſein werden. Es kann alſo an und für ſich zweifelhaft ſein, ob dieſe Partie aus der Rahmenerzählung des Pantſchatantra zur Motivirung des nächtlichen Ueberfalls herübergenommen iſt, oder umgekehrt dieſe Motivirung unſerm Verfaſſer der Rahmenerzählung die Veranlaſſung gab, den Krieg und die Ausrottung der Eulen daran zu knüpfen. Wenn ich mit Recht in dem erſten Buche die Veranlaſſung der Rahmenerzählung in der buddhiſtiſchen Fabel von der Freundſchaft des Tigers und des Stiers (§. 22) geſehen habe, die des zweiten in der ebenfalls buddhiſtiſchen Fabel von den durch Eintracht ſich aus dem Netz befreienden Schneepfen (§. 113), ſo glaube ich mich ſchon durch dieſe Analogien einigermaßen berechtigt, das Pantſchatantra eher als das entlehnende Werk anzuſehen, ſomit auch jene Fabel aus dem Mahâbhârata abzuleiten. An ſie iſt, wie im erſten die Trennung, im zweiten die gegenſeitige Hülfe der Freunde, ſo hier die Rache der Krähen an den Eulen angeſchloſſen. Für dieſe Annahme ſprechen aber insbeſondere noch zwei Gründe: 1) der im Mahâbhârata durch jene Beobachtung oder vielmehr Fabel hervorgerufene Ueberfall iſt, wie ſchon bemerkt, eins der allerweſentlichſten Momente des großen Heldengedichts. Denn in ſeiner ganzen Anlage liegt es, daß

faſt alle Theilnehmer des Kampfes — ähnlich wie im großen deutſchen Heldenepos und wahrſcheinlich urſprünglich auch im griechiſchen, worauf die Schickſale der meiſten Helden nach Trojas Falle hindeuten — am Ende umkommen müſſen. Das ganze Heroengeſchlecht muß in einem großen Kampfe vergehen, ehe die neue reinmenſchliche Zeit eintreten kann. Dieſer Untergang gehörte demnach zu den allerweſentlichſten Beſtandtheilen des großen indiſchen Nationalepos. Aber der ihn herbeiführende Ueberfall mußte eine Motivirung haben und hat weiter keine als gerade nur dieſe Fabel. Dieſe Motivirung liegt aber ganz im Charakter der alten Volkspoeſie. Wir ſchließen alſo, daß, ſo alt wie der Ueberfall iſt — dieſer mußte aber ſchon ſehr alt ſein — auch die Fabel im Mahâbhârata ſei. 2) Die Rache wird im Pantſchatantra durch ein Mittel herbeigeführt, welches ganz und gar der bekannten Geſchichte oder Sage von Zopyrus entſpricht, die ſchon von Herodot (III, 153) erzählt wird. Dieſe Geſchichte oder Sage kehrt zwar bei mehrern Völkern wieder, z. B. auch in Rom, ſie hat aber eine ſo ſpecielle Form und ſtimmt in dieſer allenthalben ſo weſentlich überein, daß man mit Beſtimmtheit annehmen darf, daß ſie nur einmal erfunden und, wo ſie ſonſt erſcheint, durch Ueberlieferung von ihrem Urſprungsorte her bekannt geworden iſt. Es kann alſo nur die Frage entſtehen, ob ſie von Indien nach Perſien gedrungen, oder ob die urſprünglich perſiſche Form unmittelbar oder mittelbar nach Indien gelangt iſt. Haben wir ſie für eine wahre Geſchichte zu halten — und ich geſtehe, daß ich keinen Grund ſehe, ihre Geſchichtlichkeit zu bezweifeln —, ſo iſt ihr Urſprung für Perſien geſichert. [1]) Aber ſelbſt, wenn wir ſie als

[1]) Beiläufig bemerke ich, daß das in der Erzählung vom Gebären einer Mauleſelin entnommene Prodigium, obgleich dieſes in Indien ebenfalls erſcheint (vgl. zu Pantſchatantra, I, V. 415, und II, 33), nicht für indiſchen Urſprung geltend gemacht werden kann. Ein ſo ungewöhnliches Ereigniß für Unglück verkündend zu nehmen, iſt allgemein menſchlich (vgl. z. B. Plin., N. H., VIII, 69 [64]) und kann in Perſien und Indien auf den dieſen beiden Ländern urſprünglich überhaupt vielfach gemeinſchaftlichen ariſchen Anſchauungen beruhen.

Sage nehmen, ist es nicht wahrscheinlich, daß sie aus Indien nach Persien gedrungen sei. Denn so häufig es in der Thierfabel vorkommt, daß menschliche Thaten auf Thiere übertragen werden, so wird doch nicht leicht ein Beispiel nachzuweisen sein, wo eine Thierfabel in eine Sage von Menschen umgewandelt wäre; ferner ist zu der Zeit, welche Herodot vorangeht, kaum ein derartiger Zusammenhang zwischen Indien und Persien wahrscheinlich, daß eine Fabel von dort hierher hätte übergehen und sich so verwandeln können. Ich neige mich daher ganz und gar zu der Vermuthung, daß diese Erzählung — welche sich auch Râjatarangiṇî, IV, 277 fg. findet — erst nach der genauern Bekanntschaft mit den Griechen zu den Indern gelangte. Diese fällt aber erst in die Zeit der baktrisch-indischen Reiche der Griechen, und so tief dürfen wir die Grundzüge des Mahâbhârata und dessen wesentliche Momente gewiß nicht herabrücken. Wenn dieser Grund dafür spricht, daß dieses Buch des Pantschatantra jünger ist als die Benutzung jener Fabel im Mahâbhârata, so folgt ganz dasselbe auf dieselbe Art auch daraus, daß wir die Rache der Krähen durch ein einer griechischen Fabel entlehntes Mittel werden vollziehen sehen (vgl. §. 162); auch diese, sowie andere im Pantschatantra erscheinende griechische Fabeln, konnten die Inder schwerlich vor der angegebenen Zeit kennen lernen (vgl. auch Weber, Indische Studien, III, 356; Allgemeine Monatsschrift, 1853, S. 734). Beiläufig bemerke ich, daß die Zopyruslist auch im Anvár-i-Suhaili, S. 354, angewendet wird (vgl. §. 157).

So nehme ich denn an, daß die Form der Fabel, wie sie im Mahâbhârata erscheint, die Veranlassung zu unserer Rahmenerzählung gegeben hat. Bemerken will ich noch, daß der Verfasser des Kâmandakîyanîtisâra in IX, 40 (repetirt im Hitopadesa, IV, 47): „Weß Heer, wenn's noth, nicht kampffertig, der fällt durch den, der kampfbereit, gleichwie die Kräh'n im Nachtdunkel durch die Eulen gemordet sind", nur die Veranlassung andeutet, auf die Rache der Krähen aber keine Rücksicht nimmt; doch wäre es natürlich unbesonnen, daraus etwaige Schlüsse über die Zeit des Pantschatantra ziehen zu wollen.

§. 138. Auch hier ist der Rahmen durch eingeschobene Erzählungen unterbrochen; die Differenzen in diesen und ihrer Anzahl sind aber fast noch größer als im ersten und zweiten Buche, und auch die Rahmenerzählung selbst ist im einzelnen sehr verschieden. Die hamburger Handschriften haben die geringste Anzahl von Einschiebungen, nämlich nur vier (unsere 1., 2., 3. und 14. Erzählung); drei von den ausgelassenen (nämlich unsere 8., 11. und 12.) haben sie im folgenden Buche und die übrigen (unsere 4., 5., 6., 7., 9., 10., 13., 15. und 16.) fehlen ihnen ganz. Zugleich weichen sie in Bezug auf den Rahmen stark ab, insbesondere von Kosegarten 173, 23 bis 192, 25 (vgl. §. 149). Es ist das Stadium, wo von den Eulen berathen wird, was mit der die Rolle des Zopyrus spielenden Krähe anzufangen sei. Sowol der Kosegarten'sche Text als die berliner Handschrift, Somadeva und die arabische Bearbeitung lassen hier die Eulenminister ihren Rath durch Geschichten belegen, weichen jedoch in deren Anzahl voneinander ab. Im Kosegarten'schen Text und in der berliner Handschrift hat der Eulenkönig fünf Minister, jeder — mit Ausnahme des ersten — erzählt eine Geschichte; dieser dagegen zuerst zwei und am Ende, als er seinen Rath nicht durchdringen sieht, noch eine dritte, worauf er, den Untergang der Eulen voraussehend, wie die Schnepfe in §. 113 mit seinem Gefolge abzieht. In der arabischen Bearbeitung werden nur drei Räthe befragt und von diesen erzählt erst der zweite und dritte jeder eine Geschichte (unsere 8. und 9.), der erste folgt alsdann mit zweien (unserer 11. und 12.). Damit stimmt Somadeva mit der einzigen Ausnahme, welche sich aber dadurch erklärt, daß sein Augenmerk einzig auf die Erzählungen gerichtet ist, daß er den ersten Rath erst auftreten läßt, wo er seine erste Geschichte erzählt. In diesem ganzen Stadium nun haben die hamburger Handschriften gar keine Erzählung. Es fehlen ihnen also — abgesehen von der schon davor ausgelassenen vierten — die gerade hier in unserer Uebersetzung vorkommenden 5., 6., 7., 8., 9., 10., 11., von denen die 8., 9. und 11. auch in der arabischen Bearbeitung und bei Somadeva erscheinen. Da diese Erzählungen auch im

südlichen (Dubois') Pantschatantra fehlen und sich schon im ersten und zweiten Buche herausgestellt hat und im vierten und fünften noch mehr herausstellen wird, daß sich die Anzahl der eingeschobenen Erzählungen erst nach und nach vermehrt hat, so liegt die Folgerung nahe, daß uns hier in den hamburger Handschriften vielleicht ein Stück aus einer Recension des Pantschatantra oder vielmehr von dessen Grundwerke bewahrt wäre, welches noch älter ist als die Recension, welche der arabischen Bearbeitung zu Grunde liegt. Doch machen folgende Umstände diese Annahme wenigstens sehr bedenklich. Zunächst ist in diesem Stücke die Zahl und die Reihenfolge der Eulenminister ganz dieselbe wie im Kosegarten'schen Text und der berliner Handschrift, während die arabische Bearbeitung und Somadeva, wie gewöhnlich, auch hier übereinstimmend, erst drei Räthe haben; daraus scheint entnommen werden zu müssen, daß dieses Stück jünger ist als die Recension, welche jenen zu Grunde liegt; doch wird dieses Bedenken gemindert, wenn man annimmt, daß dies eine spätere, durch Einfluß jüngerer Recensionen herbeigeführte Umwandlung sei. Ein wichtigeres Bedenken entsteht aber durch folgenden Umstand: Die vier ersten Räthe (und es sieht fast so aus, als ob ursprünglich nur diese Anzahl von Räthen in diesem Texte gewesen wäre; denn die hamburger Handschriften nennen zwar zu Anfang dieses Stadiums = Kosegarten, 173, 21, alle fünf Räthe, fügen aber hinzu: ete tasya catvâraḥ sacivâḥ, „diese waren seine vier Räthe") berathen gar nicht, was mit der Zopvruskrähe geschehen soll, sondern ganz allgemein, wie man sich gegen einen Feind zu benehmen habe; der erste, wie bei Kosegarten, 173, 21, Raktâkṣha genannt, räth zur Beschwichtigung, sâman; der zweite, wie bei Kosegarten, 176, 9, Krûrâkṣha, zur Zwietracht, bheda; der dritte, wie bei Kosegarten, 180, 20, Dîptâkṣha, zu Tribut; der vierte, wie bei Kosegarten, 182, 4, Vakranâsa, zu Gewalt, daṇḍa, sodaß hier die vier politischen Hülfsmittel (vgl. Râmâyana, V, 81, 37 und sonst) fast ohne alle Rücksicht auf die eigentliche Frage besprochen werden, während bei Kosegarten, in der berliner Handschrift, in der arabischen Bearbeitung und bei Somadeva die Räthe

ganz angemessen bei dem Gegenstande der Berathung bleiben und ihr Votum über das, was mit der Zopyruskrähe anzufangen sei, abgeben. In den hamburger Handschriften gibt erst der fünfte Rath, wie bei Kosegarten, 183, 15, Prâkârakarna genannt, auf diese Frage Bescheid, indem er räth, das Leben derselben zu schonen. Der König stimmt ihm bei und will die Krähe mit in die Eulenburg nehmen. Dagegen erhebt sich nun Vakranâsa (welcher insofern die Rolle spielt, die bei Kosegarten, in der berliner Handschrift und bei Somadeva Raktâksha hat), aber vergebens, und verläßt nun mit seinem Gefolge die übrigen Eulen. Die Reden der vier ersten Minister sind augenscheinlich hier ganz und gar nicht, auf jeden Fall viel weniger, an ihrer Stelle als die in den übrigen Ausflüssen. Letztere (auch das sonst so sehr abweichende südliche [Dubois'] Pantschatantra, s. §. 166) bieten unzweifelhaft in dieser Beziehung eine viel bessere Recension. Ob aber auch eine ältere? Das kann zweifelhaft sein. Es sieht zwar in der That so aus, als ob irgendein der râjanîti, „der hohen Politik", Kundiger diese Gelegenheit nicht habe unbenutzt vorübergehen lassen wollen, ohne seine Weisheit, zwar sehr zur Unzeit und mit Aufopferung einer viel angemessenern Entwickelung, leuchten zu lassen. Allein die indischen Kunstschöpfungen sind keine griechischen, und wenn wir auch für das Pantschatantra, bevor es zu einem bloßen Rahmen von Erzählungen herabsank, entschieden eine höhere Kunstform voraussetzen dürfen als die ist, in der es jetzt vorliegt, so mögen wir doch uns hüten, unsern Maßstab zu hoch zu nehmen. Unmöglich wäre es nicht, daß gerade in der ältern Recension, zumal da hier sicherlich der eigentliche Zweck des Werks, „ein Fürstenspiegel zu sein", viel bestimmter hervortrat, die Weisheit, wenn auch zur unrechten Zeit angebracht, als das der eigentlichen Aufgabe Angemessene erschien und erst später, als den Erzählungen mehr Gewicht beigelegt zu werden begonnen ward, die den Umständen angemessenere Berathung an ihre Stelle trat. Es würde also auch dieses Bedenken nicht so sehr ins Gewicht fallen, als etwa bei einem kunstgeübtern Volke. Es macht aber noch ein Umstand bedenklich, nämlich, daß die hamburger Handschriften im

Gegenſatz zu den übrigen Ausflüſſen die 8., 11. und 12. Erzählung im vierten Buche haben. Wird dadurch nicht glaublich, daß die Stellung derſelben im dritten Buche war, daß aber derjenige, der die beſprochene Veränderung mit dieſem vornahm, um ſie nicht ganz einzubüßen, ſie in das vierte verſetzte? Aber auch hier läßt ſich wiederum manches einwenden; für die 8. und 11. war bei dieſer Veränderung in der That keine Gelegenheit in den Reden der vier erſten Miniſter, allein ganz anders iſt es mit der 12.; dieſe hätte ganz gut bleiben können und der Mangel derſelben, zumal in Verbindung damit, daß Vakranâſa ſtatt Raktâkſha erſcheint, macht es höchſt wahrſcheinlich, daß wenigſtens hier ein Text vorliegt, der älter iſt als die Einſchiebung der 12. Erzählung, obgleich dieſe ſelbſt ſchon in der Pehlewiüberſetzung erſcheint. Ich will den Leſer mit der Discuſſion von Gründen und Gegengründen, die, zumal bei dem geringen kritiſchen Material, welches mir zu Gebote ſteht, doch zu keiner ganz ſichern Entſcheidung führen, nicht weiter behelligen, ſondern nur noch meine Vermuthung kurz ausſprechen, auf die die erwogenen Bedenken und insbeſondere noch der Mangel dieſer Erzählungen im ſüdlichen (Dubois') Vantſchatantra den Leſer ſchon vorbereitet haben mögen. Ich glaube nämlich, daß wir in der That in den hamburger Handſchriften Reſte einer der älteſten Recenſionen dieſes Buchs vor uns haben, daß ſie aber durch Einfluß der übrigen Recenſionen, welche ſich neben jener geltend gemacht hatten, nach und nach ſo ſehr verändert ſind, daß Urſprüngliches und Späteres — wenigſtens mit den bisjetzt bekannten Mitteln — kaum noch zu ſcheiden ſein möchte.

Wie man aber auch über dieſe Frage zu entſcheiden einſt fähig werden mag, auf jeden Fall erkennt man auch in dieſem Buche eine allmähliche Steigerung der Zahl der eingeſchobenen Geſchichten, wie wir ſie ſchon im erſten und zweiten geſehen haben und im vierten und fünften ſehen werden. Von dieſem Standpunkte aus läßt ſich etwa folgende Reihenfolge der Recenſionen aufſtellen: die älteſt-erreichbare enthielt nur eine Einſchiebung, nämlich unſere zweite. Dieſe erſcheint in allen Ausflüſſen des

Grundwerks, mit Ausnahme des Hitopadeśa, welcher aber in dieser Beziehung keine Stimme hat. In dieser Form nähert sich die Gestalt des Buchs ganz und gar der erkennbar ältesten Gestalt des vierten und fünften Buchs. Auf dieser beruht das südliche (Dubois') Pantschatantra, welches nur diese zweite Erzählung mit den übrigen gemeinschaftlich hat. Es spiegelt uns also insofern die älteste Recension zurück, gerade wie höchst wahrscheinlich beim zweiten und auch beim vierten Buche. Gerade wie im ersten Buche sind aber auch in diesem dritten selbständig mehrere andere — hier fünf — hinzugetreten, von denen die übrigen Ausflüsse des Grundwerks keine Spur haben. Die zweite Recension enthielt schon drei Erzählungen, nämlich die erste, zweite und dritte; diese erscheinen in allen Ausflüssen, außer im südlichen (Dubois') Pantschatantra (wo, wie bemerkt, nur die zweite) und im Hitopadeśa. Auf ihr beruht die der hamburger Handschriften, wo sich außer diesen nur noch die 14. findet, welche mir, durch Einfluß der übrigen Recensionen, später hinzugekommen zu sein scheint. Die dritte ist die, welche der arabischen Bearbeitung zu Grunde liegt, mit acht Erzählungen (unsere 1., 2., 3., 8., 9., 11., 12., 15.); sie bildet auch die Grundlage von Somadeva's Auszug, doch ist hier noch eine Erzählung vorangeschickt (s. §. 140). Die letzte endlich ist die der berliner Handschrift und der Wilson'schen, welche in dieser Beziehung auch Kosegarten wiedergibt, mit 16 Erzählungen, wie in unserer Uebersetzung.

§. 139. Das erste Stadium des Rahmens bildet im sanskritischen Pantschatantra und in der arabischen Bearbeitung die Erzählung der Veranlassung und die Berathung des Krähenkönigs mit seinen Ministern. Ganz abweichend ist sowol hier als im übrigen Rahmen das südliche (Dubois') Pantschatantra; es ist eine so vollständige Umarbeitung, daß es keine Vergleichung im einzelnen zuläßt; ich werde es daher ebenso wenig als den Hitopadeśa vergleichen, jedoch weiterhin (§. 163 fg.) kurz besprechen.

Die Scene ist bei Kosegarten und in den hamburger Handschriften wiederum Mahilâropya (Mihilâropya, s. §. 6 und Note zu der Uebersetzung), in der berliner dagegen wol unzweifelhaft Pra-

tiſhthâna [1]) im Dekhan, nach Mackenzie Collection, I, CXXIII (vgl. Laſſen, Indiſche Alterthümer, I, 179, II, 881) das heutige Pythanum am Godavery; die in den Wilſon'ſchen Handſchriften gibt Wilſon hier leider nicht an. Die arabiſche Bearbeitung beſtimmt die Scene nicht.

In den ſanskritiſchen Texten zerfällt dieſes Stadium in zwei Theile; zuerſt berâth der König mit ſeinen fünf Miniſtern; dann mit einem ererbten ſechsten allein. Im Arabiſchen ſind es überhaupt nur fünf, und daß dies die ältere Zahl war, tritt noch in einer Discrepanz hervor, welche die neue Redaction nicht weggeſchafft hat (vgl. ähnlich §. 189. 193. 194. 214). Während nämlich zu Anfang bei Koſegarten, 149, 2, und entſprechend in der berliner und den hamburger Handſchriften — in Uebereinſtimmung mit der neuen Redaction, den ſechs Miniſtern entſprechend — ſechs politiſche Hülfsmittel zur Discuſſion geſtellt werden, nennt der Koſegarten'ſche Text, S. 171, 9, und, ebenfalls damit übereinſtimmend, die berliner und die hamburger Handſchriften,

---

[1]) Leider iſt meine Abſchrift der berliner Handſchrift hier mit einem Fragezeichen verſehen. Ich las: **दाक्षिणात्ये जनपदेऽष्टप्रतिष्ठानं नाम नगरं** und habe mit Fragezeichen daneben über **ष्ट** geſchrieben: **ष्व**; beides iſt ſchwerlich richtig, man könnte zwar an **जनपदेष्टप्रति°** „die von den Menſchen geliebte Stadt Pratiſhthâna" oder **जनपदेषप्रति°** „die in einem Diſtrict liegende Stadt Pratiſhthâna" denken, allein **दाक्षिणात्य** hat ſtets als Subſtantiv **जनपद** bei ſich, „Diſtrict des Dekhan", ſo in der Einleitung **दाक्षिणात्ये जनपदे** und ebenſo im zweiten und fünften Buche, im Anfange des erſten **दाक्षिणात्येषु जनपदेषु** im Plural, daher ich auch hier nicht wage, **जनपद** als Compoſitionstheil zu nehmen. Wir werden wol eine beſſere Handſchrift abwarten müſſen.

das Mittel, welches da vorgeschlagen wird, das fünfte, während es in dieser Redaction das sechste genannt werden müßte. Jeder Minister gibt seinen Rath. Hier tritt eine Differenz innerhalb der arabischen Bearbeitung hervor. Während nämlich in Silv. de Sacy's Recension (Wolff, I, 185; Knatchbull, 218) der zweite Minister ebenfalls zur Flucht räth und der König dann eine Rede hält, räth er in der griechischen (S. 56), sowie in der lateinischen (h., 4) Uebersetzung und auch im Anvár-i-Suhaili (S. 301) in Uebereinstimmung mit den sanskritischen Texten und mit Somadeva, zum Kriege und die Rede des Königs fehlt; man sieht, daß die griechische und lateinische Uebersetzung hier die ursprüngliche arabische Uebersetzung treuer reflectiren, als Silv. de Sacy's Recension.

Im einzelnen weicht die arabische Bearbeitung von den sanskritischen Texten sehr ab; manches mag willkürlich verändert sein; doch ist auch sicher vieles aus dem Grundwerke erhalten. So ist z. B. Wolff, I, 188, 2 v. u. fg. = Pantschatantra, I, V. 266, und stand also wol sicher darin.

Im Sanskrit findet sich in diesem Stadium eine Strophe — die 13. —, welche so sehr an Aesop. Fur. 329, Cor. 290, Avian, 11, vgl. Robert, Fables inédites, I, 307. 308 erinnert, daß man kaum umhin kann, eine historische Verbindung dazwischen anzunehmen. Der Vergleich erscheint auch Kâmandakîyanîtisâra, IX, 60, vgl. auch Hitopadesa, IV, 63; Anvár-i-Suhaili, 460; Cabinet des fées, XVIII, 75.

Ueber Strophe 16 vgl. §. 40.

§. 140. In diesem ersten Stadium des Rahmens erscheint — außer bei Somadeva, im Hitopadesa und im Anvár-i-Suhaili — vor der Erzählung des Grundes der Feindschaft, nämlich der Königswahl, keine eingeschobene Erzählung. Somadeva erzählt dicht vor dieser die Fabel „vom Esel im Tigerfell", der sich durch sein Geschrei verräth, indem er bemerkt, daß auch an dieser Feindschaft nur die Stimme schuld sei. Ich würde, da sich Somadeva in seinem Auszuge manche Willkürlichkeiten erlaubt, auf diesen Zusatz kein Gewicht legen, wenn nicht im Hitopadesa, obgleich

dessen Rahmen von dem des Pantschatantra sehr abweicht, dieselbe Geschichte ungefähr an derselben Stelle desselben erschiene (bei M. Müller, S. 110). Sollte man danach vermuthen dürfen, daß sie in irgendeiner Recension des Pantschatantra an dieser Stelle stand und später versetzt ward? Sie erscheint nämlich in unserm Pantschatantra als 7. des vierten Buchs (vgl. §. 188). Im Hitopadesa geht ihr noch eine andere voraus, nämlich die 18. des ersten Buchs des Pantschatantra (vgl. §. 93. 94).

§. 141. Daß die Thiere Könige haben, also nöthigenfalls auch wählen, ist an und für sich allen Völkern, bei denen die Thierfabel vorkommt, gemeinschaftlich (vgl. Grimm. KM., III, 246; Tausendundeine Nacht, [Weil] III, 923). Hier ist aber auffallend, daß auch in der äsopischen Fabel, wo die Vögel den Pfau zum König wählen, es, gerade wie hier, die Dohle ist, die Einspruch thut (Aesop. Fur. 183, Cor. 53; Syntipas, von Matthäi, 52; auch Bartan, VII, wo Taube statt der Dohle, vgl. auch Abstemius, 59, in Neveleti, Mythologia aesopica). Dieses Zusammentreffen ist schwerlich zufällig. Nun ist es aber, wie die Krähe mit vollem Rechte im Pantschatantra bemerkt, ein sehr eigenthümlicher Einfall der Vögel, die Eule — welche weder durch Schönheit noch Stärke über die andern hervorragt, ja sonst gewöhnlich als Scheusal hervortritt — zu ihrem König zu wählen. Ich kann daher nicht glauben, daß dieser ganz unpassende Einfall aus irgendeiner — wenigstens ernsthaft gemeinten (in einer humoristischen könnte sie ihre Stelle haben) — Thierfabel herrührt; ich bin daher überzeugt, daß jene griechische Fabel den Indern bekannt war und von diesen die Eule an die Stelle des Pfaus gesetzt ward, einzig zu dem Zwecke, um dadurch die alte Fabel von der Feindschaft der Krähen und der Eulen zu unserer Rahmenerzählung weiter auszuspinnen. Die Vermittelung bildete die Einsprache der Dohle oder Krähe, dort als Feindin der Eulen, hier des Pfaus. Höchst beachtenswerth würde für unser ganzes Buch die Fabel „von der Eule und der Krähe" sein (Fur. 217, Cor. 188, vgl. auch II, 188, und Fur., Note; Robert, Fables inédites, I, 247—254), wenn sie nicht eine bloße Umformung

von Babr., 72, wäre, wo aber nicht die Eule, sondern die Schwalbe der erste Vogel ist, der der Krähe die falschen Federn zu nehmen beginnt.

§. 142. Im Anvár-i-Suhailí ist noch vorher eine Erzählung eingeschoben, durch welche die Bewahrung eines Geheimnisses eingeschärft wird. „Ein König wird durch die Schwatzhaftigkeit seines Veziers und dessen Tochter, denen er seine Absicht, seine Frau und deren Buhlen zu tödten, anvertraut hat, von diesem letztern selbst umgebracht"; Anvár-i-Suhaili, 306; Livre des lumières, 240; Cabinet des fées, XVII, 431; ausgeführter in Tausendundein Tag, IX, 55—119.

§. 143. In der Geschichte der Königswahl erscheint die erste Erzählung, „Hase und Elefant", in den sanskritischen Texten, bei Somadeva und in der arabischen Bearbeitung, Wolff, I, 192; Knatchbull, 223; Symeon Seth, 58; Johann von Capua, h., 5, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, O., II; spanische Uebersetzung, XXXVI, a.; Doni, 36; Anvár-i-Suhaili, 315; Livre des lumières, 246; Cabinet des fées, XVII, 437. Sie erscheint auch im Hitopadesa (jedoch nicht in der persischen Uebersetzung, wo statt ihrer „der lügnerische Barbier", Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 248), und zwar, wie bei Somadeva, hinter der §. 140 erwähnten Fabel (Max Müller's Uebersetzung, 112, vgl. Lancereau's französische Uebersetzung, 234). Sie fehlt also nur bei Dubois (vgl. §. 138).

Die Darstellung ist sich allenthalben sehr gleich; am klarsten in der berliner Handschrift. Bezüglich des Anfangs dieser Fabel vgl. §. 130, S. 329.

Der Ursprung dieser Fabel ist unzweifelhaft indisch. Sie beruht nämlich auf einem Namen des Mondes, çaçin, d. h. „der mit dem Hasen Versehene", und dieser Name auf dem Glauben, daß das Bild im Monde ein Hase sei. Mit diesem Glauben hängt eine buddhistische Legende oder vielmehr ein Dschâtaka zusammen. Hier wird erzählt, daß, als Sâkyamuni in einer frühern Existenz ein Hase war, er in Freundschaft mit einem Fuchs und

einem Affen lebte; bei Upham kommt auch noch ein Waſſerhuhn hinzu. Um den Bodhiſattwa zu prüfen, ſei Indra als Greis zu ihnen getreten, um ſie um Nahrung zu bitten; Affe und Fuchs hätten jeder etwas geholt, der Haſe ſei leer zurückgekehrt. Indra habe ihm Vorwürfe gemacht. Da ließ der Haſe ein Feuer anzünden und warf ſich ſelbſt zur Nahrung für ihn hinein. Zum Lohn für dieſe Aufopferung habe ihn Indra in den Mond verſetzt: Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stanislas Julien, I, 375; Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 309; Benjamin Bergmann, Nomadiſche Streifereien, III, 204. Ob der Glaube und das Wort çaçin in Indien älter als dieſe Legende ſei, oder erſt aus ihr entſtanden, kann zweifelhafter ſein, als manche bereit ſein möchten, anzunehmen. In China iſt die Sitte, einen Haſen in die Mondſcheibe zu ſetzen, doch wol erſt nach-buddhiſtiſch, und in Indien ſind çaçin und Wörter mit gleicher Bedeutung als Bezeichnung des Mondes ſchwerlich vor der Zeit des Buddhismus nachweisbar.

Die Art, wie der Elefant durch den Widerſchein des Mondes getäuſcht wird, erinnert an die orientaliſche Fabel bei Peter Alfons, Disciplina clericalis, XXIV, wo der Fuchs dem Wolfe ſtatt des verſprochenen Käſes ebenfalls den Widerſchein des Mondes zeigt (in ein ſerbiſches Märchen übergegangen, Wuk, Nr. 50, S. 267), vgl. §. 61. Die Verlockung durch Käſe betreffend, vgl. Vartan, XVII, wo der Fuchs den Wolf mit einem Käſe in die Falle lockt. Die Fabel ſelbſt aber ſcheint urſprünglich eine Umwandlung von Aesop. Fur. 69, Cor. 29; vgl. Robert, Fables inédites, II, 114, wo der Fuchs den zum König der Thiere gewählten Affen unter dem Vorwande, ihm einen Schatz (bei Fur. ein Stück Fleiſch) zu verſchaffen, ebenfalls in eine Falle lockt; vgl. auch „Rabe und Fuchs", Aesop. Fur. 216, Cor. 204 (wo einige „Fleiſch" ſtatt „Käſe" haben), Phaedr., 13 u. ſ. w.; vgl. Robert, Fables inédites, I, 5—12. In einem walliſiſchen Märchen (Rodenberg, Ein Herbſt in Wales, S. 176) wird eine Fee mit Käſe gewonnen.

§. 144. Die zweite Erzählung, ebenfalls in die Königswahl verwebt, erscheint in allen Ausflüssen des Grundwerks, auch im südlichen (Dubois') Pantschatantra, jedoch an einer andern Stelle des Rahmens (Dubois, S. 152); in der arabischen Bearbeitung ist sie bei Wolff, I, 197; Knatchbull, 226; Symeon Seth, 60; Johann von Capua, h., 6, b.; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, O., IV, 6; spanische Uebersetzung, XXXVI, b.; Doni, 38; Anvár-i-Suhaili, 322, wo S. 325 eine kleine, nicht üble metrische „der fromme, redliche Richter", eingeschoben ist; Livre des lumières, 251; Cabinet des fées, XVII, 442. Dagegen fehlt sie im Hitopadesa, wo statt ihrer „Schwan, Rabe und Wanderer" erscheint (Max Müller's Uebersetzung, S. 116), vgl. darüber §. 76. Nachgeahmt ist unsere Fabel von Baldo, fab. XX, bei Edélestand du Méril, Poésies inédites, S. 249.

Die Darstellung stimmt in den sanskritischen Texten und in der arabischen Bearbeitung in den wesentlichen Punkten allenthalben überein. Wo die arabische Bearbeitung in der Ausführung — welche mehrfache Vorzüge hat — von den übrigen abweicht, fußt sie wol sicherlich auf dem sanskritischen Grundwerke; so ist z. B. Wolff, I, S. 200, Z. 3 v. u. augenscheinlich eine Uebersetzung der 145. Strophe im ersten Buche des Pantschatantra, jedoch mit einer Variante, die an Pantschatantra, I, 62, erinnert; sollte das sanskritische Grundwerk vṛithâkârân yathâ dârân gehabt haben? Nur in Bezug auf das eine der streitenden Thiere existiren Differenzen. Der Kosegarten'sche Text, die hamburger und die Wilson'schen Handschriften nennen es einen Sperling; in der berliner dagegen ist es ein Rebhuhn; die arabische Bearbeitung hat صفرد sifrid oder sifrud (Silv. de Sacy, Kalilah und Dimnah, S. 187, Z. 4 v. u. fg.), welches bei Freytag und Meninski „Name eines Vogels, Philomele" ausgelegt wird; danach hat auch Knatchbull, 226, „Nachtigall" übersetzt; wieso Wolff auf „Habicht" kommt, kann ich nicht deuten. Die eigentliche Bedeutung des arabischen Wortes ist noch nicht fixirt und möglicherweise ist es nicht die alte Lesart. Die lateinische Uebersetzung hat nur avis, ein Vogel überhaupt, und so wird wol auch die hebräische

keine ſpecielle Beſtimmung gehabt haben; die griechiſche Ueberſetzung hat ſonderbarerweiſe σκίουρος. Dagegen hat das Anvâri-Suhaili „Rebhuhn" (S. 322), wie die berliner Handſchrift des Pantſchatantra, die wir ſchon ſo oft in Uebereinſtimmung mit der arabiſchen Bearbeitung gefunden haben. Es iſt danach wahrſcheinlich, daß die ältere Recenſion der arabiſchen Ueberſetzung ein Wort hatte, welches „Rebhuhn" bedeutete und dieſes auch im ſanskritiſchen Grundwerke der eine der Streiter war. Dafür ſpricht auch Baldo's Nachahmung dieſer Fabel, welche auch inſofern von Wichtigkeit iſt, als ſie am beſtimmteſten zeigt, daß Baldo auf einer von den bekannten verſchiedenen, ſelbſtändigen Ueberſetzung aus dem Arabiſchen fußt. Er hat nämlich (ſich an „Rebhuhn" anſchließend) gallus (denn ſo iſt in der Ueberſchrift und V. 30 zu leſen; ſonſt würden Haſe und Katze miteinander vor dem Pardel klagen, was doch reiner Unſinn wäre); ich bemerke zugleich, daß der Richter hier ſtatt der Katze ein pardus iſt; war in ſeinem Texte ein anderes arabiſches Wort als سنّور „die Katze?" etwa eins mit der Bedeutung „wilde Katze?" im Sanskrit iſt es ein aranyamârjâra, „Waldkatze". Uebrigens ſcheint Baldo, oder der, auf deſſen Ueberſetzung ſeine Nachahmung beruht, kein großer Kenner des Arabiſchen geweſen zu ſein und mochte vielleicht das arabiſche Wort durch pardus richtig wiedergegeben zu haben glauben.

Am ſtärkſten weicht die Darſtellung im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra ab. Die ſtreitenden Thiere ſind beide Haſen, ſtreiten auch um etwas ganz Anderes, nämlich um eine gemeinſchaftlich zu machende Reiſe. Der Richter iſt auch hier die Katze; in Betreff derſelben iſt aber ein den Trug auf eine komiſche Weiſe ſteigernder Incidenzpunkt hinzugetreten: Die Katze hat nämlich Milch aus einem oben ſehr engen Gefäß genaſcht; der Herr iſt hinzugekommen; ſie mußte flüchten, konnte aber mit dem Kopfe nicht wieder aus dem Milchtopfe, ſodaß dieſer ihn umſchließt. Die unglücklichen Haſen, welche die Katze für einen Büßer halten, bilden ſich ein, daß dieſe Qual eine ſelbſtgewählte Steigerung ihrer

Aſceſe ſei und werden dadurch nach ihrem Urtheilsſpruche noch begieriger. Zu dieſem Zwecke müſſen ſie ihr natürlich den Topf erſt abnehmen und machen ſie dadurch erſt fähig, ihre Treuloſigkeit an ihnen zu beweiſen. Es iſt dies augenſcheinlich ein abſichtlich hinzugedichtetes, aber nicht übel erſonnenes Raffinement; vielleicht gab der Name der Katze, dadhikarṇa, „Milchohr", die Veranlaſſung dazu.

Auch hier zeigt ſich der bedeutende Einfluß der deutſchen Ueberſetzung auf die ſpaniſche. Wie der Holzſchnitt der deutſchen zeigt, hatte der Ueberſetzer die Abſicht, an die Stelle des Vogels eine Maus zu ſetzen — entſchieden paſſender wegen der Lokalität des Neſtes. Als es aber zum Klappen kam, ſcheint ihn das Gewiſſen gerührt zu haben, er ließ „Vogel" beſtehen. Die ſpaniſche Ueberſetzung dagegen hat aus dem Holzſchnitt raton aufgenommen und danach Doni: topo (vgl. §. 14. 41. 61. 84. 111, 4).

Die Fabel ſelbſt zerlegt ſich in drei Momente: 1) die heuchleriſche Katze; dieſe Anſchauung iſt allgemein menſchlich; innerlich, aber ſchwerlich hiſtoriſch, verwandt ſind z. B. Fur. 14, Cor. 152 (vgl. S. 347), Fur. 15, Cor. 6, und Fur. 67, Cor. 28; Robert, Fables inédites, I, 216; ſie tritt in einer noch ſchönern Fabel im Mahâbhârata, V (II, 283), V. 5421 fg. hervor, wo es die Katze durch ihre Heuchelei ſo weit bringt, daß ſich ihr ſogar Vögel und Mäuſe anvertrauen; auch da gibt ſie ſich für altersſchwach aus und die Mäuſe müſſen ſie zum Fluſſe führen, damit ſie ihre Reinigungen vornehmen kann; dieſer Gelegenheit bedient ſie ſich alsdann, ſtets einige zu freſſen, bis endlich ihre Heuchelei entdeckt wird. Auf dieſe Fabel oder die im Pantſchatantra oder Hitopadeſa, I, 4, oder vielleicht eine ihnen ähnliche unbekannte beziehen ſich Manu, IV, 30. 192. 195. An die arabiſche Darſtellung reiht ſich vielleicht das Bild, welches Grimm, RF., CXCII, erwähnt, wo die Mäuſe den Katzen predigen, ſowie auch des Katers Prieſterſchaft, Renart, br. 23. Daß die Mäuſe als die gewöhnlichſte Beute der Katze an die Stelle des Vogels und des Haſen treten, iſt ſo natürlich, daß ſie auch, wie ſchon bemerkt, im Holzſchnitt der deutſchen Ueberſetzung erſcheinen und von da

in die ſpaniſche Ueberſetzung gedrungen ſind. Vgl. noch Katze als Nonne, §. 73.

Als zweites Moment glaube ich das Verderben der Streitſucht überhaupt, ohne Hinzunahme des erſten Moments, zu erkennen. Ich folgere dies aus der, wie ſchon oben (§. 66) bemerkt, hierher gehörigen Fabel, welche im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra ſchon im erſten Buche (S. 93) erſcheint. Hier ſind zwei Sperlinge an die Stelle des Haſen und des Sperlings getreten, wie ähnlich, aber umgekehrt, im dritten Buche deſſelben zwei Haſen. Dort ſtreiten ſich nun die beiden Sperlinge, gerade wie in der ſanskritiſchen und der arabiſchen Bearbeitung, um ein Neſt. Sie legen aber ihren Streit erſt einer Vogelverſammlung vor, dann einem König, der jedoch erſt einen Vogelrath hören will; als nun die Vögel verſammelt ſind, läßt er ſie fangen und verſpeiſt erſt die Kläger, dann die übrigen. Der König ſpielt zwar hier, dem Reſultate nach, die Rolle der Katze, doch nur infolge der thörichten Streitſucht der Kläger, nicht eigener Heuchelei.

Das dritte Moment iſt gerade das beſtrittene Neſt. Dieſes finden wir auch in einer occidentaliſchen Fabel, zuerſt, ſoviel mir bekannt, Phaedr., I, 21 (vgl. Nachahmungen bei Edéléſtand du Méril, Poésies inédites zu Neckam. XXVIII, S. 198). Eine Hündin bittet einen Hund um Erlaubniß, in ſeinem Neſte niederkommen zu dürfen, und iſt dann nicht wieder wegzubringen. Ob die indiſchen und occidentaliſchen Fabeln in Bezug auf dieſes Moment in hiſtoriſcher Verbindung miteinander ſtehen, wage ich nicht zu entſcheiden.

Dieſe drei Momente ſind in der vorliegenden Fabel des ſanskritiſchen Grundwerks abſichtlich miteinander verbunden; in dem ſüdlichen Pantſchatantra erſt zwei derſelben; ob dieſe Darſtellung darum für eine ältere Nebenform zu nehmen ſei, iſt mir nicht ſicher.

Edéléſtand du Méril glaubt, an unſere Fabel als Nachahmung, wol nicht mit Unrecht, auch eine von Odo von Cerington (Shirton, um 1180; vgl. Gräße, Literärgeſchichte, II, 3, 463) lehnen zu dürfen. Dadurch würde ſie dann mit noch einer aus dem Kreiſe des Reineke Fuchs in Verbindung treten, vgl. Edéléſtand,

S. 249, Note; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 46, 2; 47, 1; Robert, Fables inédites, II, 107.

§. 145. Am Ende dieses Stadiums fühlt die Krähe fast Reue, daß sie durch ihre verletzenden Worte die Feindschaft der Eule hervorgerufen, und spricht in diesem Zustande Str. 112, welche auch Kalilah und Dimnah bei Knatchbull, 230; Wolff, I, 201. 203, noch weiter ausgeführt, wiederkehrt. Daran schließt sich eine Fabel der Tuareg in Nordafrika (mitgetheilt im „Ausland", 1857, Nr. 39, 3, S. 929) so genau, daß man kaum umhin kann, sie für dadurch veranlaßt, gewissermaßen als Veranschaulichung der erwähnten Strophe oder vielmehr ihrer arabischen Bearbeitung, anzusehen. Im Verlaufe dieses Werks werden wir ein schlagendes Beispiel sehen, wie — ohne Zweifel durch den Islam — ein indisches Märchen selbst bis tief nach Afrika vorgedrungen ist; es wird uns also nicht schwer ankommen, bei den Tuaregs eine Bekanntschaft mit dem Kalilah und Dimnah vorauszusetzen, zumal da wir unter den a. a. O. im „Ausland" mitgetheilten als Nr. 1 auch die äsopische Fabel, „die Löwentheilung" (Fur. 109, Cor. 38; Robert, Fables inédites, I, 31) finden. Die Fabel, die sich an die erwähnte Strophe schließt, lautet etwa folgendermaßen:

„Eine Wunde heilt gewöhnlich, nicht aber das Uebel, das ein böses Weib anrichtet. Ich will lieber einen Degenstoß, als Verletzung von der Zunge eines Weibes."

„Eine Frau war von Feinden gewaltsam entführt worden; sie entwischte ihnen aber und begegnete einem Löwen, der sie auf seinen Rücken nahm und in das Dorf zurückbrachte. Sie erzählte dies ihren Landsleuten und sagte: «Der Löwe ist gut gegen mich gewesen, aber er roch aus dem Halse». Der Löwe hörte dies und ging weiter. Nach einiger Zeit, als die Frau in den Wald ging, begegnete ihr ein Löwe und sagte zu ihr: «Nimm dieses Scheit Holz und schlage mich!» Sie wollte nicht, weil ein Löwe ihr einen großen Dienst geleistet habe; er aber sagte: „Das sei er selbst gewesen"; dann wiederholte er seinen Befehl, mit der

Drohung, daß er sie sonst fressen würde. Sie verwundete ihn darauf. Nach einigen Monaten begegnete sie ihm von neuem. Da sagte er zu ihr: «Sieh' nach der Stelle, wo du mich verwundet! Ist sie geheilt oder nicht?» «Sie ist geheilt!» antwortete die Frau. Darauf fragte er: «Ist das Haar wieder gewachsen?» Sie bejahte es. Darauf er: «Eine Wunde heilt gewöhnlich, nicht aber das Uebel, das ein böses Weib anrichtet» (u. s. w. wie oben). Und damit packte er sie und fraß sie auf."

§. 146. Es folgt nun das Stadium des Rahmens, wo der Hauptminister ausführt, wie er die Eulen durch List vernichten werde. Ueber die List ist schon oben (§. 137) gesprochen. Um den Nutzen eines listigen Verfahrens hervorzuheben, erzählt er zugleich die dritte Geschichte. Diese haben alle sanskritischen Texte, Somadeva und die arabische Bearbeitung, Wolff, I, 205; Knatchbull, 233; Symeon Seth, 62; Johann von Capua, i., 1, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, O., VI, 6; spanische Uebersetzung, XXXVII, a.; Doni, 42; Anvár-i-Suhaili, 331; Livre des lumières, 254; Cabinet des fées, XVII, 444. Auch der Hitopadeśa hat sie, jedoch an einer andern Stelle des Rahmens (als zehnte des vierten Buchs; M. Müller's Uebersetzung, S. 168). Sie fehlt also nur bei Dubois. Dagegen scheint sie mir auch in Pâṇini, V, 3, 106, angedeutet zu sein. Denn ajâkṛipaṇîya scheint zu bedeuten: „wie mit der Ziege und dem armen (Betrogenen)", was ganz auf unsere Fabel paßt; bezüglich der Bedeutung von kṛipaṇa vgl. Çat. Br., 14, 6, 8, 10 bei Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch: „Wem es von Anfang an schlecht geht, der ist nicht ein kṛipaṇa; ein Hochherziger, der in Unglück geräth, der wird dîna kṛipaṇa genannt". Ist meine Annahme richtig, so wird diese Geschichte zu einer verhältnißmäßig schon sehr lange in Indien bekannten.

Die Darstellungen im Pantschatantra und im Hitopadeśa sind fast identisch; etwas stärker weicht Somadeva ab: er hat mehr als drei Schelme und der Priester hat die Ziege gekauft; darin stimmt auch die arabische Bearbeitung mit ihm. Da es auch im übrigen wahrscheinlich ist, daß er eine ältere Darstellung als unsere

ſanskritiſchen Texte bewahrt hat, ſo erlaube ich mir, ſie in einer Ueberſetzung mitzutheilen:

„Ein Brahmane hatte eine Ziege gekauft und indem er ſie auf der Schulter aus dem Dorfe wegtrug, wurde er von vielen Schelmen geſehen, die begierig waren, ſich die Ziege anzueignen. Einer von ihnen trat zu ihm und ſagte ärgerlich: «Brahmane! Wie kommſt du dazu, dieſen Hund auf der Schulter zu haben? Wirf ihn weg!» Als der Brahmane, ohne ſich darum zu bekümmern, weiter ging, kamen ihm zwei andere entgegen und ſagten ganz daſſelbe. Wie er nun, zweifelhaft die Ziege betrachtend, zugeht, kommen wieder drei andere Schelme zu ihm und ſprechen: «Wieſo trägſt du zugleich eine Opferbinde und einen Hund? Du biſt ſicher ein Jäger und kein Brahmane, und tödteſt Wild mit jenem Hunde». Als er das gehört, dachte der Brahmane, «ſicher bin ich von einem böſen Geiſte verwirrt, der mich mit Blindheit geſchlagen hat. Sehen denn alle falſch?» So denkend, warf er die Ziege weg, badete ſich und ging nach Hauſe. Die Schelme aber nahmen die Ziege und aßen ſie vergnügt auf."

Die ſpaniſche Ueberſetzung zeigt hier wieder ihre Beeinfluſſung durch die deutſche. Johann von Capua hat ſonderbarerweiſe das Opferthier durch cervum überſetzt (ob Druckfehler für caprum?). Die alte deutſche Ueberſetzung hat entweder durch glückliche Divination, oder weil ſie nach dem Manuſcript gearbeitet iſt (ſ. beſondern Aufſatz über ſie), gaisz; danach die ſpaniſche cabron, und Doni caprone und becco.

Dieſe Schelmengeſchichte iſt mehrfach nachgeahmt; ſo Gesta Romanorum, 132, wo auf dieſe Weiſe drei einen überreden, daß er den Ausſatz habe, und er ihn nun vor Furcht wirklich bekommt. Dann Forlini, Nov., VIII, wo die Umſtehenden einen Bauer überzeugen, daß ſeine Zicklein Kapaune ſeien. Ferner Straparola, I, 3, wo drei Burſche einem Geiſtlichen ein Maulthier abluchſen, indem ſie ihm weißmachen, es ſei ein Eſel; doch weiß es jener ſpäter wieder zu vergelten (vgl. Val. Schmidt, zu Märchen des Straparola, 309 [mir nicht zugänglich], und die Ausgabe der franzöſiſchen Ueberſetzung in der Bibliothèque Elzevirienne (Paris

1857), I, Préf. XVI; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 47, 2; Liebrecht zu Dunlop, Anm. 356; Lancereau zu Hitopadeśa, 252). Daran reihen sich Märchen (vgl. Schmidt a. a. O.), insbesondere Zingerle, Märchen aus Südteutschland, II, 414; ein schwäbisches Volksmärchen bei Meier in Hackländer, Hausblätter, 1857, 16. Heft, S. 287 fg.; Schleicher, Litauische Märchen, S. 41 u. 121.

Ausführlicher ist das Schelmstück bei Cardonne, Mélanges de litérature orientale, II, 58 aus der Megmoun Hikaïat. Der auch hier von drei Schelmen Betrogene verliert Esel, Ziege und Kleider (vgl. das litauische Märchen bei Schleicher, S. 16. 17, wo der Betrogene Ziege und Kleider verliert). Vgl. auch die kürzere, aber treffliche Bearbeitung in Tausendundeine Nacht, (Weil) IV, 68, wo jedoch nur zwei Schelme: „Ein Bauer führt einen Esel am Zaume hinter sich; da legt der eine Schelm den Zaum unvermerkt sich an und der andere führt den Esel weg; als der Esel in Sicherheit ist, bleibt jener stehen und gibt sich für einen Menschen aus, der bisjetzt durch einen Fluch seiner Mutter in einen Esel verwandelt war" u. s. w. Nur in entferntem Zusammenhange stehen hiermit die Schelmgeschichten im Sindabadkreise: Sindibad-nameh im Asiatic Journal, XXXVI, 100; Sandabar, 69, Syntipas, 59; Sieben Veziere, in Tausendundeine Nacht, (Breslau) XV, 245 (man vgl. fürjetzt die verwandte von Pûrna bei Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 240. 243. 312, und das türkische und Kâdiri's Tûtînâmeh; Rosen, I, 30; Iken, erste Erzählung; auch Keller, Romans de Sept Sages, CL; Le livre d'Hénoch, von Pichard, S. 69; Vierzig Veziere, von Behrnauer, S. 214; Tausendundeine Nacht, [Weil] IV, 728; Les trois larrons, bei Le Grand d'Aussy [1779], III, 1 fg.; Boccaccio, VIII, 6; Masuccio, XVII; Dunlop, 208, u. a. auch oben §. 106).

§. 147. Unmittelbar hinter der dritten Erzählung wird im Rosegarten'schen Texte, in der berliner und den Wilson'schen Handschriften, zum Beweis, daß man nicht mit vielen kämpfen dürfe, unsere vierte Fabel erzählt. Sie fehlt in den hamburger Handschriften, bei Dubois, Somâdeva, in der arabischen Bearbeitung

und im Hitopadeśa; sie ist also unzweifelhaft erst spät eingeschoben. Stark erinnert an sie die 38. Erzählung bei Abstemius (in Neveleti, Mythologia aesopica, Frankfurt 1610. 1660), auf welche sich ein bei Edélestand du Méril, Poésies inédites, 144, 5, bekannt gemachter Vers aus Jocalis bezieht:

turba muscarum fortis confunditur ursus

(vgl. auch §. 236, die zweite eingeschobene Erzählung). Die indische Fabel ruft auch die Frage der Schlange ins Gedächtniß, welche in dem, §. 166 aus dem Dśanglun mitzutheilenden Märchen vorkommt: warum sie gut aus ihrem Neste auskriechen, aber nicht ohne Qual wieder hineinkriechen könne? Sollte sie dadurch veranlaßt sein?

§. 148. Der Minister setzt nun seinen Zopyrusplan (s. §. 137) auseinander. Daraus ist im Anvár-i-Suhailí eine neue Fabel gebildet, die etwas weiterhin, Anvár-i-Suhailí, 345; Livre des lumières, 269; Cabinet des fées, XVII, 458 (s. §. 157) eingeschoben ist. In ihr spielt ein Affe die Rolle der Zopyruskrähe, und Bären die der Eulen. Bei ihrer Bildung war vielleicht Pantschatantra, V, 10, mit von Einfluß; denn obgleich diese Fabel nicht im Kalilah und Dimnah erscheint, war sie doch wenigstens in Persien bekannt, da eine Nebenform derselben im persischen Sindibad-nâmah und im türkischen Tûtînâmeh (Rosen, I, 130) erscheint (s. §. 210), sich also auf jeden Fall in dem persischen Tûtînâmeh befand.

§. 149. Die Krähen sind abgezogen. Die Eulen finden die Zopyruskrähe und berathen, was mit ihr geschehen solle. Nach Anhörung verschiedener Rathschläge entschließt sich der Eulenkönig, ihr Leben zu schonen und sie mit in die Eulenburg zu nehmen.

Dies ist das Stadium, in welchem die hamburger Handschriften so sehr von allen übrigen Ausflüssen abweichen; s. darüber §. 138, wozu ich hier nur noch das fügen will, daß, während sich specielle Aehnlichkeiten zwischen der arabischen Bearbeitung mit dem Kosegarten'schen und berliner Text zeigen (z. B. Wolff, 209, 4 = Kosegarten, Str. 133. 134), keine derart zwischen ihr und den hamburger Handschriften hervortreten.

§. 150. Der erſte Rath ſtimmt bei Koſegarten, in der berliner Handſchrift und in der arabiſchen Bearbeitung für Tod (über die hamburger ſ. §. 138); in den erſten beiden Autoritäten, ſowie in den Wilſon'ſchen Handſchriften erzählt er zum Beleg unſere fünfte Fabel. Sie fehlt in den hamburger Handſchriften, in der arabiſchen Bearbeitung, bei Somadeva, Dubois und im Hitopadeſa; ſie iſt alſo unbedenklich für einen verhältnißmäßig ſpätern Zuſatz zu nehmen. Dagegen hat ſie einen ganz indiſchen Anſtrich (vgl. Wilſon, Hindu theatre, 2. Aufl., I, 21, Note: „Should a snake appear [in einem Hauſe] he is venerated as the guardian of the dwelling), und ich will — weil Weber, Indiſche Studien, III, 440, daran zweifelt — nicht unbemerkt laſſen, daß ſchätzehütende Schlangen Indien nichts weniger als fremd ſind (vgl. weiterhin das Märchen aus Somadeva und die 10. Erzählung §. 155, Dſanglun, Ueberſetzung, 221; Spence Hardy, Manual of Buddhism, 44, u. a.), wie ja auch natürlich iſt, da ſie den ſchätzegewährenden Stein beſitzen und vielfach Schätze ſpenden. Der Schlangencultus iſt in Indien überhaupt mächtig und ſpielt, insbeſondere in dem buddhiſtiſchen Leben und Schriften, auf die wir ſchon ſo viele Stücke des Pantſchatantra zurückführen konnten, eine ſehr hervorragende Rolle. Dennoch kann man infolge davon, daß dieſe Fabel auch unter den äſopiſchen erſcheint und im Pantſchatantra erſt ein ſpäterer Zuſatz iſt, auch an eine Entlehnung aus dem Occident denken. Zündel nimmt ſogar die Priorität für Aegypten in Anſpruch, jedoch mit Gründen, die trotz des aufgewandten großen Scharfſinns ſchwerlich irgend überzeugend wirken (Rheiniſches Muſeum für Philologie, 1847, V, 442. 639). Sie findet ſich Aesop. Fur. 42, Cor. 141, und Fur. 155, Cor. 338; Phaedr., von Dreßler, VII, 28; Ugobardus, XXX; vgl. auch Edéléſtand du Méril, S. 160, Note. Dieſe Darſtellungen ſind alle ſpät und entſcheiden nicht gegen indiſchen Urſprung. Etwas ſchwieriger würde die Ableitung aus Indien, wenn die Fabel wirklich ſchon von Babrius behandelt wäre, wie Zündel a. a. O. wahrſcheinlich zu machen ſucht; doch nur etwas; denn Babrius iſt, ſo ſehr man auch über ſeine Zeit ſchwanken mag, doch ſicher be-

deutend jünger als die Zeit, wo durch Alexander den Großen und seine Nachfolger Indien in nähere Beziehung mit dem Occident gekommen war (vgl. auch §. 130, S. 329). Außer wegen ihres indischen Gepräges scheint mir der Fabel auch darum ein indischer Ursprung zuzusprechen zu sein, weil die angeführten occidentalischen Formen nur wie Fragmente aussehen, nur den Eindruck von Gehörtem und nicht vollständig Verstandenem, darum Unzusammenhängendem machen. Bei den griechischen Darstellungen muß man sich fragen: warum will der Bauer die Schlange, die seinen Sohn umgebracht hat, sich wieder befreunden? Denn daß er ihr frühere Wohlthaten verdankt und der Sohn sie auf die allerungerechteste Weise angegriffen hat, wird in ihnen nirgends angedeutet. In den lateinischen Darstellungen dagegen fehlt jeder vernünftige Grund, warum er die Schlange tödten will; denn es wird nicht erzählt, daß sie seinen Sohn getödtet hat; dagegen erhalten wir hier den Grund, warum er sie versöhnen will; nachdem er sie verwundet hat, wird er arm und meint nun, daß er, wie die Fabel im Pantschatantra ausdrücklich sagt, seinen Wohlstand ihr verdankte. So sieht man, daß jede der vier erwähnten occidentalischen Formen nur eine unmotivirte, gewissermaßen halbe Fabel enthält; verbindet man aber eine griechische mit einer lateinischen, so erhält man eine wohlmotivirte, gewissermaßen ganze; damit aber auch unsere indische. Nun aber wird gewiß niemand behaupten, daß diese letztere eine mit Bewußtsein vollzogene derartige Verbindung sei; wol aber wird man leicht zugeben, daß eine so ausführliche Conception wie die besprochene indische, die schon gar keine Fabel mehr ist, sondern ein Märchen, wenn sie nicht literarisch, sondern mündlich überliefert ward, leicht in solche Stücke zerfallen konnte. Höchst auffallend ist aber nun, daß sie bei Marie de France (Poésies, publ. par Roquefort, II, 267; Le Grand d'Aussy, [1781] IV, 231) und in den Gesta Romanorum, c. 141, fast ganz und gar in der gewünschten Form, wo beide Theile verbunden sind, erscheint, aber auch unserer indischen so genau entspricht, wie man unter den veränderten Verhältnissen erwarten oder verlangen kann. In den Gesta Romanorum wird ein armer Ritter durch die Güte

einer Schlange reich und mächtig; seine Frau meint, die Schlange besitze große Schätze, und räth, sie zu tödten. Der Mann versucht es; es mislingt; er wird aber nun wieder arm. Auf den Rath der Frau sucht er die Schlange wieder zu versöhnen; aber vergebens; sie antwortet wesentlich wie im Pantschatantra. Bei Marie nähert sich die Form der indischen noch etwas mehr: es ist hier noch ein Ackersmann, verliert durch den Zorn der Schlange seine Kinder und alles. Man kann kaum annehmen, daß sich neben jenen halben Formen dieser Fabel, vorausgesetzt, daß sie noch der antiken Zeit angehören, diese volle bis in das Mittelalter erhalten habe; es ist mir vielmehr wahrscheinlich, daß sie in der letztern Zeit nochmals reiner und voller aus dem Orient nach dem Occident gedrungen sei, und zwar durch Vermittelung der Literatur. [1]) Uebrigens mag bei Gestaltung dieser letztern zwei Formen die äsopische Fabel von der eierlegenden Henne, Babr., 123; Fur. 47, Cor. 24; Fur. 156, Cor. 136; Robert, Fables inédites, I, 334 (vgl. Morlini, Nov., 41; Liebrecht zu Dunlop, S. 360; Schmidt zu Straparola, und weiterhin §. 158), von Einfluß gewesen sein. Fast ganz treu nachgeahmt findet sich die indische Form des Märchens bei Sénecé, Oeuvres choisies, ed. Elzevir. (Paris 1855, S. 119); woher er seine Form kennen gelernt hat, vermag ich nicht nachzuweisen, doch hat er sie wol sicherlich mittelbar aus irgendeinem orientalischen Werke, wie die ganze Darstellung zeigt. Innerlich verwandt ist Grimm, KM., Nr. 105, vgl. auch das polnische ebend., III, 397

Mehr oder weniger verwandt sind ferner folgende Fabeln, wol sämmtlich ursprünglich indische, was ebenfalls für den indischen Ursprung der besprochenen entscheidet. Zunächst die schon

---

[1]) Vielleicht ist sie in der Einleitung zu dem Märchen von der Thiersprache (worüber in einem andern Theile dieses Werks) in der türkischen Bearbeitung des Tûtînâmeh (Rosen, II, 236) von Einfluß gewesen. Dies würde sowol für den indischen Ursprung sprechen — da das Tûtînâmeh fast ganz aus Indien stammt — als das Vermittelungsglied zwischen Indien und Europa andeuten (s. auch oben im Text Sénecé).

oben §. 118 erwähnte, welche sich in der lateinischen Uebersetzung eingeschoben findet. Ihr Inhalt ist folgender: „Im Hause eines Simpler weilt eine Schlange; das hält er und seine Frau für glückbringend. Einst geht die Frau mit der ganzen Familie in die Kirche (hier wäre es wichtig, den hebräischen Text zu kennen; denn wenn er diese Fabel gar nicht hat, oder auch „Kirche", so müßte sie anderswoher entlehnt sein als §. 118 angenommen ist); nur der Mann bleibt zu Hause und, weil er Kopfschmerz hat, im Bette. Da bemerkt er, daß die Schlange leise zu dem Topfe schleicht, der auf dem Feuer steht, und Gift hineinspritzt. Der Mann vergräbt nun den Topf, und als die Schlange wieder kommt, um die Nahrung, welche man ihr hinzusetzen pflegte, zu genießen, stellt er sich mit einem Beile daneben, um sie zu erschlagen. Die Schlange merkt es jedoch und entgeht dem Streiche. Nach einiger Zeit verlangt die Frau, der Mann solle sich mit der Schlange wieder versöhnen. Dieser ist es zufrieden, geht zur Oeffnung und ruft die Schlange. Diese aber antwortet: «Zwischen uns kann die Freundschaft niemals erneuert werden; du wirst dich stets erinnern, daß ich Gift in den Topf spritzte, um dich und deine Familie zu tödten; ich, daß du mit dem Beile dastandest, um mich zu bestrafen. Daher ist es besser, daß jeder von uns für sich bleibt»."

Man sieht, daß dies wesentlich dieselbe Geschichte ist, wie die im Pantschatantra vorliegende, nur daß statt der, hier wohlmotivirten, Tödtung des Sohnes die speciell unmotivirte, aber auf den tückischen Charakter der Schlange gebaute, Einspritzung des Giftes eintritt. Dieser Zug erscheint in der zwölften der Vetâlapancavinçati (übersetzt von Höfer, Indische Gedichte, II, 223). „Ein Brahmane erhält Lebensmittel auf einer Schale; er stellt sie unter einen Baum, um sich erst zu baden. In dem Baume war aber eine Schlange und aus deren Munde fällt Gift hinein, wodurch dann der Brahmane getödtet wird." Mit dieser hängt eng zusammen eine Erzählung im Sindabadkreise, Sindibâd-nâmah im Asiatic Journal, 1841, XXXVI, 17; Syntipas, S. 149; Sieben Veziere, bei Scott, Tales, 196; in Tausendundeine Nacht,

(Breslau) XV, 241; Sieben weise Meister, bei Gräße, Gesta Romanorum, II, 195; vgl. auch Bahar Danush, I, zweite und dritte Erzählung; Keller, Romans des Sept Sages, CL; Dyocletian, Einleitung, 49; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 119, 1. Man ersieht diesen Zusammenhang am deutlichsten aus der tamulischen Bearbeitung der Vetâlapancavinçati, wo sie die 16. ist, bei Babington, S. 68, und aus Vier Geheimrath-Minister, aus dem Tamulischen übersetzt von Christian Rama Ayen, S. 83; denn hier hält, gerade wie im Sindabadkreise, ein Vogel die Schlange in den Krallen, die ihr Gift fallen läßt. Danach ist es höchst wahrscheinlich, daß diese Fabel aus dem indischen Original des Sindabadkreises herrührt und dieser Zug von daher in unsere Fabel gedrungen ist. Allein ich darf nicht bergen, daß diese Darstellung fast ganz mit der schon §. 71, S. 222 erwähnten äsopischen, Fur. 215, Cor. 303, stimmt, welche aus Aphthonius und Aelian an den angeführten Stellen angedeutet ist. Man kann dadurch zweifelhaft werden, ob diese Fabel indisch ist, und ich will die Frage nicht mit absoluter Sicherheit entscheiden; doch scheint es mir überaus wahrscheinlich, und zwar einmal schon wegen der Umwandlung und weitern Entwickelung, welche sie in den occidentalischen Formen hat: hier wird nämlich der Vogel aus den Schlingen der Schlange befreit und erweist sich seinem Befreier nachher dankbar. Denn einerseits hat eine in sich zusammenhängende einfache Form einer Fabel schon an und für sich das Präjudiz der Priorität für sich, und andererseits ist es nicht wahrscheinlich, daß, wenn diese aus drei Zügen bestehende Fabel nach Indien gedrungen wäre, sich dort nur dieser eine Zug von ihr erhalten hätte. Ferner aber ist die Verfolgung der Schlangen durch Vögel oder vielmehr speciell den schlangentödtenden Garuda ein so eigenthümlich indischer Zug, daß ich diese Fabel darum allein schon, wenn nicht mächtige Gegengründe geltend gemacht werden, für indisch halte. In den Vier Geheimrath-Minister wird auch der Vogel als Garuda bezeichnet.

Eine andere Fabel ist nur dem Gedanken nach gleich, in der Ausführung aber verschieden; es ist „der König und der Vogel",

ſ. darüber §. 221. Daß derſelbe und zwar keineswegs allgemein menſchliche Gedanke eine nochmalige und hier unzweifelhaft indiſche (ſ. a. a. O.) Ausführung erhalten hat, ſcheint mir ebenfalls für den indiſchen Urſprung zu ſprechen.

Noch eine andere möchte manchem vielleicht auf den erſten Anblick kaum hierher zu gehören ſcheinen. Die Schlange und der Vogel Garuda erſcheinen beide hier in Menſchengeſtalt, und die Ausführung iſt ſehr verſchieden. Allein die märchenhafte Umwandlung der Geſtalt ändert an dem Fond der Fabel eigentlich nichts; es iſt hier, wie in der Grundlage der Form im Sindabadkreiſe, wie mir ſcheint, nur der indiſche Glaube an die Feindſchaft des mythiſchen Vogels Garuda gegen die Schlangen veranſchaulicht, und ich kann nicht umhin, dieſe für die Baſis dieſer beiden Geſtaltungen zu halten. Dazu iſt dann im Sindabadkreiſe, der dort verfolgten caſuiſtiſchen Zwecke wegen, das Herabfallenlaſſen des Giftes gefügt, und in dieſer Form drang die Fabel in die tamuliſche Bearbeitung der Vetâlapancaviṅçati und nach dem Occident; hier wurde ſie dann auf die bemerkte Weiſe umgewandelt und ausgeſponnen. — Die, welche wir zuletzt angedeutet haben, befindet ſich im Somadeva, mitten in dem Auszuge aus dem Pantſchatantra, und da ſie bisjetzt nicht bekannt iſt, ſo erlaube ich mir, eine Ueberſetzung davon mitzutheilen. Sie zeigt, wie ſchon angedeutet, ebenfalls eine ſchätzeſpendende Schlange. Hier heißt es:

„Auch ſoll der Mann, der ſein Wohl wünſcht, unter keiner Bedingung bei Frauen ein Geheimniß kund thun. Auch in dieſem Betracht höre eine Geſchichte: Irgendeine Schlange floh in menſchlicher Geſtalt in das Haus einer Hetäre, aus Furcht vor dem Vogel Garuda; die Hetäre nahm als Preis 500 Elefanten [1]); vermöge ihrer Macht gab ihr die Schlange dieſe Tag für Tag. «Woher haſt du ſo viele Elefanten? ſprich, wer biſt du?» ſo fragte ihn darauf die Hetäre ohne Unterlaß. «Sage es niemanden! ich

[1]) Die indiſchen Hetären ließen ſich noch theurer bezahlen als die griechiſchen, wie viele Stellen zeigen, vgl. z. B. Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 146.

bin hier aus Furcht vor dem Garuda; ich bin eine Schlange»; so sprach er, von Mâra (dem Gott der Liebe) bethört, zu ihr. Die Hetäre sagte dies darauf heimlich [1]) zur Kupplerin. Garuda aber kam, die Welt durchsuchend, in Menschengestalt hierher. Er ging zu der Kupplerin und sagte zu ihr: «Ich will heute in deiner Tochter Haus bleiben, o Ehrwürdige! Nimm den Preis von mir!» «Hier wohnt eine Schlange, die stets 500 Elefanten gibt.» «Ist das der Preis für einen Tag?» «Ja!» sagte die Kupplerin zu ihm. Als nun der Garuda gehört, daß die Schlange sich hier befand, ging er in Gestalt eines Gastes in das Haus der Hetäre; als er die Schlange hinten im Palast sah, nahm er seine Gestalt an, flog in die Höhe, tödtete und fraß sie. Darum soll ein Weiser unter Frauen nicht unvorsichtig ein Geheimniß aussprechen."

§. 151. In die fünfte Erzählung ist die sechste eingeschoben. Auch diese hat nur der Kosegarten'sche Text, die berliner und die Wilson'schen Handschriften. Sie ist also — wie übrigens auch schon aus ihrer Einschachtelung in die vorige folgt — ebenfalls erst späterer Zusatz. Angedeutet scheint sie im Hitopadeśa, Einleitung, Str. 37, wo der Vogel unter den Flamingos ein Kranich genannt wird. Bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 306, träumt einem König, daß eine sehr häßliche Krähe von schönsten Schwänen umgeben war. Ob sie mit der äsopischen Fabel, „die Dohle unter den Tauben, Raben" Fur. 253, Cor. 101, in historischem Zusammenhange steht, wage ich nicht zu entscheiden.

§. 152. Der zweite Rath ist für Schonung und erzählt die siebente Fabel. Auch sie befindet sich nur im Kosegarten'schen Text, der berliner und den Wilson'schen Handschriften, und ist also, wie die beiden vorhergehenden, erst spät eingeschoben. Sie ist fast wörtlich aus dem Mahâbhârata, XII (III, 558), V. 5462 fg., entlehnt und also aus einer gewiß schon sehr jungen Recension desselben. Auffallend ist, daß das südliche (Dubois') Pantschatantra, welches sonst so sehr abweicht, in ebendiesem Stadium

[1]) Die Handschrift hat सात्तद्रहसि; man lese: सा तद्र°.

des Rahmens eine ganz analoge, wol eigentlich den Urtypus von dieser, hat (s. §. 166). Sollte sie durch Einfluß einer mit ihm verwandten Recension hierher gekommen sein?

Die Erzählung, in welcher die Hingabe des eigenen Lebens selbst für den Feind den Grundgedanken bildet, hat unter den buddhistischen Legenden so viele Analogien (vgl. §. 166), daß ich auch sie für entweder buddhistisch oder durch die buddhistischen Legenden veranlaßt halte. Sollte sie den Inhalt des Kapotavâkya in der Mackenzie Collection, I, 327, bilden? Sie erinnert auch einigermaßen an den Anfang des Râmâyaṇa.

§. 153. Der dritte Rath räth gleichfalls zur Schonung. In der arabischen Bearbeitung und bei Somadeva erscheint statt der letzten beiden nur Ein Minister, was viel angemessener ist, da beide in den sanskritischen Texten dasselbe rathen, und sicher dem Grundwerke entspricht. Die griechische Uebertragung ist hier etwas voller als Silv. de Sacy's Text, die lateinische Uebersetzung von Johann von Capua und das Anvâr-i-Suhaili, welche so ziemlich zusammenstimmen. Der Zusatz wird wol aus einer andern arabischen Recension herrühren. Die arabische Bearbeitung ist übrigens in diesem Stadium, selbst in der kürzern Fassung, besser als die sanskritischen, und wol, wie gewöhnlich, treuere Repräsentantin des Grundwerks.

Der Rath erzählt unsere achte Geschichte: im Kosegarten'schen Text, in der berliner und den Wilson'schen Handschriften, bei Somadeva und in der arabischen Bearbeitung, Wolff, I, 210; Knatchbull, 237; Symeon Seth, S. 64; Johann von Capua, i., 2; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, N., VIII, 6; spanische Uebersetzung, XXXVIII, a.; Doni, 44; Anvâr-i-Suhaili, 336; Livre des lumières, 259; Cabinet des fées, XVII, 449. Diese Erzählung nahm also schon in dem Grundwerke diese Stelle ein. Sie fehlt aber in den hamburger Handschriften hier und im Dubois'schen Pantschatantra überhaupt. Dagegen haben die hamburger Handschriften sie im vierten Buche (s. §. 189). Da dieses vierte Buch im Grundwerke zur Zeit seines Uebergangs nach Persien erst Eine eingeschobene Erzählung hatte (s. §. 170 und

178), und kein Grund vorliegt zur Annahme, daß daneben schon zu derselben Zeit eine Recension mit mehr Einschiebungen bestanden hätte, so ist das Wahrscheinlichste, daß sie erst später in das vierte Buch gelangte; ich vermuthe, daß sie dahin durch einen gelehrten Abschreiber gesetzt wurde, welcher das dritte Buch in der Gestalt abschrieb, welche die Grundlage des hamburger Textes bildet (s. §. 138), zugleich aber eine Recension desselben kannte, welche der des Grundwerks, aus dem die arabische Bearbeitung stammt, verwandt war (vgl. §. 158); aus dieser nahm er die achte, elfte und zwölfte Erzählung in das vierte Buch auf, weil dieses damals vielleicht noch in der Gestalt bestand, wo es erst eine einzige Einschiebung hatte (vgl. §. 178), also im Verhältniß zu den drei vorhergehenden fast noch ganz leer war.

Der Hitopadesa hat diese Erzählung nicht, wol aber eine, die mir nur eine lascive Verfeinerung unserer etwas plumpen im Pantschatantra zu sein scheint. Es ist die treffliche, schon §. 124 erwähnte, in Max Müller's Uebersetzung S. 38. Der alte Mann, der die junge Frau heirathet, ist hier geblieben; auch die plötzliche, von dem verliebten Alten ersehnte und kaum gehoffte Umarmung von seiten der Frau, aber sie geschieht nicht aus Furcht vor einem Diebe, sondern an die Stelle von diesem ist viel angemessener ein Liebhaber getreten; mit diesem vertraulich zusammensitzend, sieht sie ihren Mann kommen, eilt sogleich auf ihn zu, packt ihn beim Kopfe, umarmt und küßt ihn, und verschafft auf diese Weise dem Liebhaber Gelegenheit zu entfliehen. Habe ich recht, eine Verfeinerung der Fassung im Pantschatantra darin zu erblicken, so ist sie natürlich später. Diese Fassung ist mit geringer Veränderung schon durch Peter Alfons (Disciplina clericalis, c. XI) nach Europa verpflanzt, natürlich nicht aus dem Hitopadesa, der gewiß auch viele Jahrhunderte später ist, sondern aus irgendeinem, ohne Zweifel arabischen, Werke, in welches sie mittelbar aus demselben übergegangen war, aus welchem sie auch wol der Hitopadesa entlehnt hat. Die Geschichte sieht ganz so aus, als ob sie aus einem Strîveda (Terea veda im Bahar Danush, II, 78), „Frauenveda", stammte. Die vielen europäischen Nachahmungen s. bei

Lancereau zum Hitopadeśa, S. 217; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 76, 3; Schmidt zu Peter Alfons, Disciplina clericalis, c. XI; Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, S. 198 der Liebrecht'schen Uebersetzung; vgl. auch noch von der Hagen, Gesammtabenteuer, I, Nr. IX und S. CXII, wo sie mit einer andern, ursprünglich indischen verbunden ist, welche ich zu Çukasaptati, 1. 2, besprechen werde. Ferner gehört hierzu: von der Hagen, Gesammtabenteuer, II, Nr. XXXIX, vgl. daselbst S. XXXII, wo, minder gut, die §. 57 besprochene verglichen ist.

Was die Darstellungen der Pantschatantraerzählung betrifft, so stimmen sie im wesentlichen überein. Doch ist die arabische gegen das Ende entschieden besser, indem hier der Mann dem Diebe zum Dank für den Genuß, den er ihm verschafft hat, erlaubt, mitzunehmen, was er will, und die närrische Strophe 196 (= 192) des sanskritischen Textes fehlt. Damit stimmt auch die Fassung in dem vierten Buche der hamburger Handschriften, welche sich dadurch als älter erweist. Unter den Ausflüssen der arabischen Uebersetzung ist, wie gewöhnlich, die lateinische (Repräsentant der hebräischen) die beste; insbesondere hat sie — in Uebereinstimmung mit der griechischen Uebersetzung, dem Anvár-i-Suhaili und den sanskritischen Texten — den nothwendigen Zug, daß der Kaufmann alt war, welcher in Silv. de Sacy's Recension fehlt.

Vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 49, 2, welcher die Nachahmungen anführt.

§. 154. Der vierte Minister räth gleichfalls zur Milde, und erzählt die neunte Geschichte. Sie erscheint in Kosegarten's Text, in der berliner und in den Wilson'schen Handschriften, bei Somadeva und in der arabischen Bearbeitung, Wolff, I, 212; Knatchbull, 238; Symeon Seth, S. 64; Johann von Capua, i., 2, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, P., I, b.; spanische Uebersetzung, XXXVIII, a.; Doni, 45; Anvár-i-Suhaili, 338; Livre des lumières, 261; Cabinet des fées, XVII, 451. Sie befand sich also schon im Grundwerke. Dagegen fehlt sie in den hamburger Handschriften, im südlichen (Dubois') Pantschatantra und im Hito-

padeſa, und wir ſchließen daraus, daß ſie in einer ältern Recenſion noch nicht vorkam.

Die Darſtellungen ſind im weſentlichen identiſch; nur hat die arabiſche im Gegenſatze zu den ſanskritiſchen nur eine Kuh, welche eben vom Mönche nach Hauſe getrieben wird. Dieſe Form iſt einfacher und vielleicht deshalb die ältere.

§. 155. Auch der fünfte Miniſter räth zur Schonung, und erzählt das zehnte Märchen. Dieſes hat der Koſegarten'ſche Text, die Wilſon'ſchen Handſchriften und die berliner; dieſe letzte bricht aber leider zu Anfang deſſelben ab und hat von da an bis zu Ende des dritten Buchs eine Lücke. Da ſie aber bis hierher mit Koſegarten faſt ganz und bezüglich der Anzahl und des Inhalts der Erzählungen mit ihm und den Wilſon'ſchen Handſchriften ganz übereinſtimmt, ſo dürfen wir wol unbedenklich annehmen, daß ſie auch in der Partie, welche folgen würde, wenigſtens in letzterer Beziehung mit ihnen ſtimmen würde. Das Märchen fehlt in den hamburger Handſchriften, bei Somadeva, in dem ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra, in der arabiſchen Ueberſetzung und im Hitopadeſa; wir folgern daraus, daß es ein verhältnißmäßig ſpäter Zuſatz iſt.

Eine ältere Form deſſelben iſt wol unzweifelhaft die bei Polier, Mythologie des Indes, II, 271—277 und 290 fg. „Ein König hatte auf der Jagd eine Schlange getödtet; der Vater derſelben, darüber aufgebracht, läßt ſich von ihm in der Milch verſchlingen und er erkrankt dadurch. Die Königin heilt ihn alsdann und erhält die Schätze (gerade wie hier im Pantſchatantra). Dabei wird ſie aber von der Schlange verflucht: «ſie ſolle von ihrem Manne dafür nur Undank und Gleichgültigkeit ernten». Man weiß dem König einzureden, daß ſie eine Zauberin ſei; obgleich ſchwanger, wird ſie von ihm verſtoßen; in der Wildniß gebiert ſie einen Sohn und wird ſpäter von dem Könige zurückgeholt." An die Züge dieſes Märchens klingen manche europäiſche an, doch mehr von allgemein menſchlichen Standpunkten; ſpecieller dagegen das Trinken der Schlange in der Milch und der Ausſatz in Gesta Romanorum, 151; doch wird dieſer hier durch das Trinken ge-

heilt. Es ist nicht unmöglich, daß eine historische Beziehung zwischen beiden Märchen — natürlich durch Vermittelung zwischenliegender orientalischer und vielleicht schon occidentalischer Umformungen — existirt [1]); es wird dies auch dadurch glaublich, daß ein Zug des schon oben (§. 92) erwähnten Märchens bei Basile, Pentamerone, XV, in noch engerer Verbindung damit steht; hier erzählt nämlich ein Fuchs der Prinzessin, wie sie ihren Mann heilen könne, und dies geräth sowol den Vögeln, die das Geheimniß verrathen haben, als dem Fuchs zum Verderben (Basile, übersetzt von Liebrecht, I, 201—203), gerade wie hier beide Schlangen von dem Verrath ihrer Geheimnisse Nachtheil haben. Vgl. bezüglich des Verraths von Geheimnissen durch Thiere auch das gewiß ursprünglich indische Märchen im Ssiddi-kür (die mongolische Vetâlapancavinçati), Nr. 3, bei Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 204, wo Frösche das Geheimniß verrathen; Grimm, KM., Nr. 107, wo die Krähen verrathen, wie Blindheit geheilt wird; ich will schon jetzt bemerken, daß dieses Märchen buddhistisch und wahrscheinlich durch die Mongolen nach Europa gelangt ist; seine letzt-erreichbare Urform bietet der Dsanglun, Kap. XXXIII, vgl. die Nebenformen bei Grimm, III, 189. 342.

Sonderbar klingt der Anfang des Märchens im Pantschatantra an die Sagen von König Lear und verwandte an; doch ist der Anklang allgemein menschlich, vgl. von der Hagen, Gesammtabenteuer, II, LIX fg., insbesondere LXIII.

§. 156. Auch der König stimmt der Ansicht der vier letzten Minister bei. Nun ergreift der erste von neuem das Wort und belegt die Thorheit dieses Beschlusses mit der elften Erzählung. Die Rede ist bei Johann von Capua und im Anvár-i-Suhaili ausführlicher als bei Silv. de Sacy und Symeon Seth, wahrscheinlich der ältesten arabischen Recension treuer.

---

[1]) Vgl. auch Schott, Walachische Märchen, Nr. 4, wo der Stieftochter die Schlange im Wasser gereicht wird und ihr nachher aus dem Munde kommt. Das Märchen gehört zu der Gruppe von Grimm's Allerleirauh, Nr. 65.

Die Erzählung haben Kosegarten, die Wilson'schen Handschriften (wahrscheinlich ursprünglich auch die berliner, s. §. 155), Somadeva und die arabische Bearbeitung, Wolff, I, 214; Knatchbull, 240; Symeon Seth, 65; Johann von Capua, i., 3, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, P., II, b.; spanische Uebersetzung, XXXVIII, b.; Doni, 47; Anvár-i-Suhaili, 340; Livre des lumières, 264; Cabinet des fées, XVII, 453; endlich auch der Hitopadesa und zwar in dem Buche, welches unserm des Pantschatantra entspricht (Max Müller's Uebersetzung, S. 117). Sie hatte also schon in dem Grundwerke diese Stelle. Dagegen fehlt sie im südlichen (Dubois') Pantschatantra ganz und in den hamburger Handschriften an dieser Stelle; doch erscheint sie in letzteren im vierten Buche (vgl. §. 189); darüber urtheilen wir, wie in Bezug auf die achte, in §. 153.

Was die Darstellung betrifft, so nähert sich die arabische mehr der im Hitopadesa als der im Pantschatantra; doch unterscheiden sie sich ebenfalls. Die unwahrscheinlichste bietet die arabische Bearbeitung und Somadeva, und schon darum ist sie wol die älteste im Pantschatantrakreise. Der Mann liegt unter dem Bette und schläft da ein, während seine treulose Frau die ganze Nacht in den Armen ihres Liebhabers zubringt. Im Schlafe streckt der Mann einen Fuß unter dem Bette hervor. Die Frau merkt es und läßt sich nun von ihrem Liebhaber fragen, wen sie lieber habe, ihn oder den Gatten? Darauf führt sie dann aus, daß selbst die untreue Gattin den Mann lieber habe, und auf diese Worte hin fühlt sich der Mann zufrieden gestellt. Im Hitopadesa ist das Einschlafen des Mannes u. s. w. weggelassen und die Frau bemerkt sogleich, wie im Pantschatantra, ihren Mann; alsdann aber weiß sie auch nur, wie in der arabischen Bearbeitung, von der Liebe zu ihrem Manne zu sprechen. Diesen Darstellungen ganz nahe steht Somadeva; doch hat er den sonderbaren Zug, daß der Mann sich mit seinem Schüler unter das Bett legt; dieser spielt aber alsdann weiter keine Rolle in der Erzählung. Einen solchen unnützen Zug erfindet aber wol niemand dazu, und ich glaube daher, daß er aus einer noch ältern Fassung stammt

als die ist, welche der arabischen Bearbeitung und dem Hitopadesa zu Grunde liegt. Sollte es nicht in irgendeiner Beziehung auch nach indischem Rechte von Wichtigkeit gewesen sein, den Ehebruch durch einen Zeugen zu constatiren? Im Pantschatantra zeigt die Fassung nun einen weitern Fortschritt von der des Hitopadesa. Die Frau bemerkt den Mann sogleich, und an die Stelle der vagen Lobeserhebung des Gatten tritt die ganz vortreffliche Erfindung in Bezug auf die Mittheilung der Göttin.

Zu dieser Erzählung gehört zunächst Çukasaptati, 24; die Geschichte erweist sich als wesentlich identisch mit der besprochenen, obgleich sie im einzelnen sehr abweicht. Der, wie in dieser, versteckte Mann packt die Frau an den Haaren, so wie der Liebhaber kommt, sie aber, ohne ihre Geistesgegenwart zu verlieren, stellt sich zornig gegen ihren Liebhaber und sagt zu ihm: „Ich habe dir schon heute, als du unter dem Vorwande, eine Schuld einfordern zu wollen, kamst, gesagt, daß mein Mann nicht da ist und daß er, wenn er etwas von dir bekommen hat, es dir geben wird, sobald er kommt. Warum kommst du nun wieder? Hast du etwa gehört, daß er jetzt gekommen, und bist du darum wieder da? Nun ihr beide gegenwärtig seid, macht eure Sache miteinander aus!“ Es ist dies eine Nebenform, deren chronologisches Verhältniß zu der besprochenen sich mit Sicherheit wol nicht bestimmen läßt. Theilweise ist sie wol älter; denn die trefflichste Partie der andern ließ sich auch im Pantschatantra als späteste, ziemlich raffinirte Ausspinnung erkennen. Auch diese Umformung scheint mit einer Erzählung der Çukasaptati in Beziehung zu stehen. Hier (in der 20.) liebt eine Frau einen Mann jenseit eines Flusses in einem Dorfe, wo sich ein Tempel des Siva befindet. Ihr Mann paßt ihr auf, als sie zu ihm will; sie erkennt ihn jedoch, füllt ihren Eimer mit Wasser, wäscht das Bild des Gottes und sagt zu der Kupplerin: „Freundin, du sagtest, wenn ich den Gott nicht wasche, so würde mein Mann binnen fünf Tagen sterben; wenn deine Rede nun wahr ist, so möge er noch lange leben!“ Der Mann schämt sich seiner Eifersucht und kehrt um. Aus der Uebersetzung der türkischen Bearbeitung des Tûtî-

nâmeh (Rosen, II, 202 fg.) ersehen wir nun, daß auch diese Erzählung des Pantschatantra, etwas verändert, in diese übergegangen ist; ob schon aus den indischen Quellen des persischen Tûtînâmeh oder erst aus dem Kalilah und Dimnah, wage ich noch nicht zu entscheiden. Ueber den Anklang der Geschichte: De caeco et ejus uxore, in den sogenannten Collectaneae vgl. man zu Çukasaptati, 28, in einer andern Abtheilung dieses Werkes.

Vgl. Lancereau zu Hitopadesa, 235, wo eine Nachahmung von Verboquet erwähnt ist.

§. 157. Im Anvár-i-Suhaili antwortet die Zopyruskrähe auf des Ministers Anklage. Dieser bezichtigt sie nun aber geradezu des Verraths und erzählt die schon (§. 148) erwähnte Fabel „von den Affen und Bären" (worüber a. a. O.).

§. 158. Die Eulen führen nun die Krähe mit sich fort. Sie stellt sich dankbar und wünscht sich zu verbrennen, um als Eule wiedergeboren zu werden. Der erste Minister durchschaut ihre Verstellung und erzählt das 13. Märchen. Dieser Wunsch fehlt in den hamburger Handschriften, was vielleicht ebenfalls dafür spricht, daß sie hier einen ältern Text, als das Grundwerk zur Zeit der Pehlewiübersetzung gewährte, repräsentiren (vgl. §. 138).

Dieses Märchen findet sich bei Kosegarten, in den Wilson'schen Handschriften (wahrscheinlich ursprünglich auch in der berliner, s. §. 155), bei Somadeva und in der arabischen Bearbeitung Wolff, I, 219; Knatchbull, 243; Symeon Seth, 68; Johann von Capua, i., 4, b., deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, P., IV, b.; spanische Uebersetzung, XXXIX, a.; Doni, 50; Anvár-i-Suhaili, 355; Livre des lumières, 279; Cabinet des fées, XVII, 466. Es hatte also diese Stelle schon im Grundwerke. Die hamburger Handschriften haben es dagegen nicht an dieser Stelle, sondern im vierten Buche (s. §. 189), worüber wir, wie bezüglich der achten und elften Erzählung, urtheilen (§. 153). Das südliche (Dubois') Pantschatantra hat es gar nicht. Wir schließen daraus und aus dem Mangel in den hamburger Handschriften an dieser Stelle, daß es in einer ältern Recension des dritten Buchs noch gar nicht vorkam (vgl. §. 138). Der Hitopadesa hat zwar

nicht dieſes Märchen ſelbſt, wol aber ein nahe verwandtes (in M. Müller's Ueberſetzung, S. 154), von welchem weiterhin.

In der Darſtellung ſtimmt Koſegarten's Text, Somadeva und die arabiſche Bearbeitung in allem Weſentlichen überein; Somadeva jedoch mehr mit der arabiſchen, welche zugleich die beſte Faſſung gewährt. In den hamburger Handſchriften dagegen weicht der Eingang ſtark ab und es iſt in ihnen noch eine Erzählung oder vielmehr Legende eingeſchachtelt, welche ſonſt kein Ausfluß zeigt (mitgetheilt im Nachtrage zum dritten Buche). Der Eingang und dieſe Legende, insbeſondere die letztere, tragen ein ſehr alterthümliches Gepräge und ſtammen vielleicht aus einer ältern Recenſion, als die Quelle der Pehlewiüberſetzung. Jener erinnert aber zugleich ſo ſtark an die Verhandlungen des Falken mit Sivi (und anderen, ſ. §. 166) um die Taube, daß man vielleicht auch ſagen kann, er ſei danach hinzugearbeitet; doch iſt er etwas freiſinniger und die Aufopferungsſcene, das Fleiſchabſchneiden, fehlt.

Augenſcheinlich eine nur wenig verſchiedene Form iſt Polier, Mythologie des Indes, II, 571: „Eine Katze fängt eine Maus; eine andere kommt dazu; beide Katzen ſtreiten ſich; dadurch wird es der Maus möglich, halbtodt zu den Füßen eines Riſchi zu entkommen. Dieſer unterbricht ſeine Andacht, um ſie aufzuheben; er findet es aber nicht der Mühe werth, zu dem höchſten Weſen um die Erhaltung eines ſo geringen Geſchöpfs zu beten; er bittet daher Brahma, die Maus in einen Menſchen zu verwandeln, damit ſie von der Gefahr vor der Katze befreit ſei. Sie wird nun, wie im Pantſchatantra, ein Mädchen, von dem Muni erzogen, ſoll heirathen; da fordert ſie einen Gott, deſſen Schönheit, Macht und Stärke nicht ihresgleichen unter den Weſen ſeiner Gattung habe (vgl. die arabiſche Bearbeitung). Der Riſchi ſchlägt nun Mond, Sonne, Wolke, Berg, Maus vor, ähnlich wie im Pantſchatantra. Da erkennt er, daß er Unrecht gehabt, die Ordnung des Schickſals zu ändern, und daß dies Weſen, als Maus geboren, beſtimmt ſei, in ſeiner gegenwärtigen Exiſtenz eine ſolche zu bleiben; er verwandelt ſie daher wieder in eine Maus."

Die Maus flieht hier vor einer Katze und wird verwandelt, um vor der Gefahr, die ihr von der Katze droht, geschützt zu werden. Dies ist der Ring, durch welchen unsere Darstellung sich mit der im Hitopadeça verbindet. Hier fällt die Maus, wie im Pantschatantra, aus dem Schnabel eines Geiers und wird von einem Weisen aufgezogen; da sieht er, wie ihr von einer Katze Gefahr droht; um sie davor zu sichern, macht er sie ebenfalls zu einer Katze; dann aus demselben Grunde zu einem Hunde, und endlich zu einem Tiger. Der Heilige und die Leute betrachten diesen Tiger — seiner Urgestalt gemäß — nur als eine Maus. Darüber ärgert sich der Tiger; er denkt: „solange der Heilige lebt, wird sich die Sage von meiner ursprünglichen Gestalt nicht verlieren"; er beschließt deshalb, diesen zu ermorden. Der Heilige erkennt aber seine Absicht und verwandelt ihn wieder in eine Maus.

An diese Form, welche in den Hitopadeça natürlich aus einer ältern Quelle übergegangen ist, schließt sich endlich eine Fassung im Mahâbhârata, XII (III, 515), V. 4254 fg.; denn hier ist es gleich zuerst ein Hund, der, wie im Hitopadeça, um vor stärkern Thieren geschützt zu werden, erst in einen Panther, dann in einen Leoparden, Tiger, Elefanten, Löwen und endlich in ein fabelhaftes Riesenthier, çarabha, verwandelt wird; dann, da er nun den Heiligen tödten will, zurück in einen Hund. Für die Posteriorität dieser Fassung entscheidet außer dem schon angegebenen Grunde auch die Häufung der Verwandlungen.

Man sieht, diese ganze Reihenfolge beruht auf der Verwandlung der Maus in ein Mädchen. Diese ist aber so wesentlich gleich mit der griechischen Fabel von der in einen Menschen verliebten Katze, welche von Aphrodite in ein Mädchen verwandelt wird; aber, als sie eine Maus sieht, nicht von ihrer Art lassen kann, und darum von der Göttin wieder zu einer Maus gemacht wird (Babr. 32; Fur. 48, Cor. 169, vgl. Fur. N.; Edélestand du Méril, Poésies inédites, 22, Note 2; Robert, Fables inéd., I, 153), daß eine historische Verbindung zwischen beiden unmöglich bezweifelt werden kann. Sie steht im Occident fast ohne

Analogie (vgl. Fur. N. zu 48), während die Verwandlungen von Thieren in Menschen und umgekehrt den indischen Anschauungen, nachdem sich der Glaube an die Seelenwanderung geltend gemacht hatte, so geläufig ist und so häufig hervortritt, daß sie hier gar nichts Auffallendes hat; man möchte aus diesem Grunde gern geneigt sein, den Indern die Priorität zuzusprechen, allein die Fabel erscheint schon bei Strattis (Meineke, Fragmenta comicc. graec. ed. minor, S. 441), um 400 v. Chr., also zu einer Zeit, wo sich kaum annehmen läßt, daß eine indische Fabel schon nach dem Occident gedrungen sei. Ich wage daher nicht, die griechische Fassung aus der indischen abzuleiten; vgl. Weber, Indische Studien, III, 345. Beiläufig bemerke ich, weil es für die Geschichte der Umgestaltung von Fabeln nicht unwichtig ist, daß die von Weber a. a. O. erwähnte Fabel aus Phaedr. App. Gud., 3 (Ausg. von Burmann, wo man die Note sehe), wo Jupiter einen Fuchs in ein Mädchen verwandelt und sich als Bettgenossin beilegt, aus Aesop. Fur. 273, Cor. 186, wo er nur prüft, ob er von seiner Art lassen könne, weiter nach Analogie der Katze entwickelt ist. Der Gedanke des nicht von der Art Lassens ist auch in der Fabel vom diebischen Ackermann veranschaulicht, den Jupiter in eine Ameise verwandelt, der aber auch als solche seinen Charakter nicht verändert, Fur. 116, Cor. 108.

Was aber die specielle Ausführung dieser Fabel betrifft, insbesondere die Art, wie die verwandelte Maus zu einem Manne kommt, so halte ich sie für rein indisch; insbesondere sehe ich keinen Grund, der Art, wie die gegenseitige Ueberlegenheit von Sonne, Wolke, Wind, Berg veranschaulicht wird, ein indisches Gepräge abzusprechen. Ich verkenne zwar nicht die von Robert, Fables inédites, S. CCXVII, hervorgehobene Aehnlichkeit mit einer jüdischen Sage von Abraham, bei Basnage, Histoire des Juifs, II, 918, und bei Eisenmenger, Entdecktes Judenthum (Königsberg 1711), I, 490, aus Schalscheleth hakkabála, Bereschith rabba u. a. (vgl. auch R. Köhler, in Pfeiffer, Germania, II, 481 fg.). Hier heißt es, daß Nimrod diesem befohlen habe, das Feuer zu verehren; er aber antwortete, warum nicht lieber das Wasser, da

dieſes das Feuer auslöſcht; darauf verlangte Nimrod, daß er das Waſſer verehre, da ihm dies vernünftiger ſcheine; Abraham aber antwortete, daß es dann angemeſſener ſei, die Wolken zu verehren, da dieſe das Waſſer tragen. Darauf befahl ihm Nimrod, ſich vor den Wolken niederzuwerfen; Abraham aber ſtellte ihm vor, daß alsdann der Wind mehr Anrecht hätte, da er die Wolken zerſtreuen könne. Nimrod forderte nun Verehrung des Windes; auch dieſe verweigerte Abraham, indem er erklärte, daß der Menſch eher einer ſolchen Verehrung werth ſei, da er dem Winde widerſtehe. Als nun Nimrod in Verlegenheit gerieth, ſchloß Abraham: „Warum ſoll man nicht lieber den verehren, welcher den Menſchen, den Wind, die Wolken, das Waſſer und das Feuer geſchaffen hat?“ Allein dieſe Sage iſt auf jeden Fall ſo jung, daß ſie recht gut unter Einfluß unſerer Fabel, die auch von Marie de France (fab. 64) nachgeahmt iſt, geſtaltet ſein konnte; vgl. auch Schott, Walachiſche Märchen, Nr. 38.

Das echt indiſche Gepräge der vorliegenden ergibt ſich auch durch Vergleichung von Harivança, Kap. 169, V. 9623 fg. (Langlois' franzöſiſche Ueberſetzung, II, 180), wo ſich ähnliche Steigerungen finden. Hier bewundert und preiſt Narada die Schildkröte, dieſe aber weiſt Lob und Bewunderung auf die Ganga, dieſe auf den Ocean, dieſer auf die Berge, dieſe auf den höchſten Gott (Pradſchapati Brahman), dieſer auf die Veden, dieſe auf das Opfer, dieſes endlich auf Viſhnu und ſtets mit ähnlichen, von der gegenſeitigen Ueberlegenheit entnommenen Gründen. Steigerungen zwiſchen heilig gehaltenen Gegenſtänden finden ſich auch ſonſt in indiſchen Schriften, ſelbſt eine an unſere Fabel entfernt erinnernde Sage von einem Wettkampf zwiſchen der Weltſchlange, Seſha, und dem Winde, Vâyu, Mackenzie Collection, I, 274; hier ſchlingt ſich Seſha um den Berg Venkata, Sohn des Meru, um ihn feſtzuhalten; Vâyu aber weht ſie ſammt dem Berge nach dem Dekhan. Schließlich die Frage, ob das Verhältniß der Maus zu dem Berge auf mythiſchem Grunde ruht. Aus dem Indiſchen kann ich zwar nichts Entſcheidendes dafür anführen, wol aber deuten deutſche Sagen darauf, vgl. Mannhardt, German. Mythen-

forſchungen, S. 79. Dann ruht ſelbſt das harmloſe parturiunt montes etc. auf einem tiefern mythiſchen Grunde.

An unſere Fabel ſchließt ſich „der Kater, der die Sonne freien will", Grimm, Altdeutſche Wälder, III, 195; Reineke Fuchs, CCXXXI, Note. Nachahmung bei Lafontaine, IX, 7; Simrock, Amelungenlied, I, 263.

§. 159. Die Zopyruskrähe inſtallirt ſich am Thore der Eulenburg, wird gepflegt und geehrt. Der erſte Miniſter macht noch einen Verſuch, ſeinen Herrn von ſeiner Thorheit zu überzeugen, und erzählt die 13. Erzählung. Die Inſtallation am Thore haben auch die hamburger Handſchriften, aber nichts von der Pflege; die letztere dagegen haben Somadeva und — jedoch nur bis zum Wiederwachſen der Flügel — die arabiſche Bearbeitung, während ſie nichts von der Inſtallation am Thore haben. Dieſe iſt augenſcheinlich ein Raffinement, und demnach wahrſcheinlich ſpäter; ſie kann daher gegen meine Vermuthung über das höhere Alter des hamburger Textes (§. 138) geltend gemacht werden; dagegen läßt ſich jedoch einwenden, daß ſie in dieſen vielleicht durch Einfluß der andern Recenſion eindrang.

Die 13. Erzählung haben Roſegarten, die Wilſon'ſchen Handſchriften (wahrſcheinlich urſprünglich auch die berliner, ſ. §. 155). Sie fehlt aber in den hamburger Handſchriften, bei Somadeva, Dubois, in der arabiſchen Bearbeitung und im Hitopadeſa. Sie iſt alſo ein ſpäter Zuſatz.

Was die Fabel anbetrifft, ſo haben ſich Wagner und Weber (ſ. Indiſche Studien, III, 340) bewogen gefunden, eine engere Beziehung zwiſchen ihr und der goldene Eier legenden Henne anzunehmen, Babr. 123; Aesop. Fur. 153, Cor. 136, und weſentlich identiſch Fur. 47, Cor. 24; Syntipas, von Matthäi, 27. 42; Loqman, 12 (vgl. Robert, Fables inédites, I, 334, und Weber, a. a. O., 341). Wäre ein hiſtoriſcher Zuſammenhang zwiſchen beiden unabweisbar, dann würde auch ich, wie Weber, dafür ſtimmen, daß wenigſtens die hier im Pantſchatantra vorliegende Faſſung nicht Mutter, ſondern nur Tochter der griechiſchen Fabel ſein könne. Allein ich finde die Aehnlichkeit zwiſchen beiden ſo gering, daß

mir ein historischer Zusammenhang gar nicht wahrscheinlich scheint. Sie besteht in nichts weiter, als daß von beiden Vögeln Gold ausgeht; die Art, wie dies geschieht, ist in beiden Fabeln ganz verschieden und im übrigen ist zwischen ihnen auch nicht die geringste Aehnlichkeit mehr. Das Streben nach Gold ist aber etwas so allgemein Menschliches, daß die Sucht, es entstehen zu lassen, selbst auf viel ähnlichere Weisen hätte führen können, ohne daß es nothwendig wäre, einen historischen Zusammenhang anzunehmen. Die Entstehung im Ei beruht wol auf der gelben Farbe des Dotters; ebenso die indische, durch Excremente, wol vorwaltend; doch mag auch die Verachtung gegen das Gold, welche sich hier mit der Sucht danach verbindet, von Einfluß gewesen sein. Die Auffassung der Entstehung durch Excremente, welche hier erscheint, steht übrigens nicht allein in Indien. In einem buddhistischen Märchen (Dsanglun, 359) erscheint „ein goldkackender und goldharnender Elefant". Bei der Behandlung der fünften Erzählung der Vetâlapancavinçati hoffe ich zeigen zu können, daß daher der goldkackende Esel u. s. w. bis zum Dukatenscheißer herab stammt (Pentamerone, I; Grimm, KM., 36; Wenzig, Westslawische Märchen, I, 104), während sich die goldkackende Gans, Pentamerone, XLI, wol als eine dadurch herbeigeführte Umgestaltung der äsopischen Fabel ins Märchenhafte erkennen läßt (vgl. auch Liebrecht zu Dunlop, 517, und zum Pentamerone, II, 260, und in Pfeiffer, Germania, III, 2, S. 297). Wie Goldercerniren, so kommt auch Goldspeien im Indischen vor, und auch diese Analogie spricht für die Ursprünglichkeit des indischen Märchens. Das Goldspeien erscheint bei Suvarnashthîvin („Goldspeier"), Sohn des Königs Srindschaja (Mahâbhârata, XII [III, 405], V. 1111 fg.), und in der mongolischen Recension der Vetâlapancavinçati, dem Ssiddi-kür, zweite Sage; ob damit das Speien von edeln Gegenständen in den occidentalischen Märchen, Grimm, KM., 13 (vgl. Pentamerone, XXX; Grimm, III, 23; Mannhardt, Germanische Mythenforschung, 430), in historische Verbindung zu setzen ist, wage ich nicht mit Entschiedenheit zu behaupten; auch weiß ich noch nicht gewiß, ob der Vater des Suvarnashthîvin mit dem

in den Veden erscheinenden Srindschaya zu identificiren ist; es werden mehrere Könige dieses Namens erwähnt. Das „aus dem Munde Fallen von Rosen und Jasmin beim Lachen", Pentamerone, IV, 7, von Liebrecht, II, 84; vgl. Mannhardt, Germanische Mythenforschung, 431, erhält jetzt sein Analogon im türkischen Tûtînâmeh, übersetzt von Rosen, II, 74, in der Bearbeitung des indischen Märchens der Çukasaptati, 5 fg.; vgl. die buddhistische Sage von Utpalagandha bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, 286.

Wie die vorliegende Fabel mit einer im Tûtînâmeh (Iken, VII, 46; Rosen, Papagaienbuch, I, 137) theilweise in Verbindung gerathen ist, ist schon oben (§. 87) angedeutet. Im Tûtînâmeh kommt der Vogel, wie im Pantschatantra, zum König und entflieht wieder; er kommt aber mit seinem freien Willen, um dem Jäger dafür, daß er sein Leben geschont hat, Schätze zu verschaffen. Er erinnert hiermit an das schätzespendende Vögelchen, §. 104, S. 291, in Kalilah und Dimnah Kap. 18; Wolff, II, 119; Knatchbull, 364; Anvár-i-Suhailí, 645, und, so wie sich von der Darstellung im Tûtînâmeh mit Sicherheit ergab, daß sie aus Indien stammt, so glaube ich auch von diesem denselben Ursprung vermuthen zu dürfen. Denn als hier die Vögel die Schätze zeigen, fragt der Befreier: „Wie konntet ihr einen Schatz sehen, da ihr das Netz nicht sahet?" Sie antworten: „Der göttliche Beschluß habe ihre Augen vom Netz abgewendet, lasse sie aber den Schatz erblicken", und in der Nachahmung dieser Fabel im Anvár-i-Suhailí, S. 149 (vgl. §. 77), „gegen das Schicksal hilft keine Vorsicht". Diese Worte erinnern so sehr an Pantschatantra, II, Str. 19, und das daselbst Vorhergehende, daß ich glaube, daß die Fabel damit im Zusammenhange steht und demnach indisch ist. Die erwähnte Nachahmung findet sich Anvár-i-Suhailí, 147; Livre des lumières, 114; Cabinet des fées, XVII, 284.

An die Darstellung, welche im Tûtînâmeh hervortritt, scheint sich mir die Fabel vom Vögelchen, welches sein Leben durch Sprüche rettet, zu schließen. Auch hier entläßt der Jäger das schon gefangene Vögelchen; anstatt aber durch wirkliche Schätze den Jäger

zu belohnen, gibt es ihm bloße Vorspiegelungen. Die Art der Fassung ist beeinflußt von der mehrfach hervortretenden Werthschätzung von Sprüchen (vgl. §. 127). Diese Fabel findet sich zuerst in Barlaam und Josaphat bei Boissonade, Anecdota, IV, 79; dann bei Peter Alfons, Disciplina clericalis, XXIII; Bartan, XIII; Le Grand d'Aussy, III, 119; Simchoth hanefesh, Bl. 42^{b}; vgl. Val. Schmidt zu Peter Alfons a. a. O., Wiener Jahrbücher, XXVI, 26—34; Liebrecht zu Dunlop, Nr. 74; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 71, 11; Edélestand du Méril, Poésies inédites, S. 144—146.

§. 160. Als der erste Minister auch diese Warnung unbeachtet sieht, wendet er sich an sein specielles Gefolge und fordert dasselbe auf, die dem Verderben verfallene Burg zu verlassen und mit ihm anderswohin zu ziehen; vgl. die Schnepfe in der buddhistischen Fabel §. 113. Bei dieser Gelegenheit erzählt er die 14. Fabel.

Dieses ganze Stadium fehlt in der arabischen Bearbeitung, bei Somadeva und Dubois. Dagegen haben es der Kosegarten'sche Text (wahrscheinlich auch die Wilson'schen Handschriften, da sie die Erzählung haben, und ursprünglich auch die berliner, s. §. 155) und die hamburger Handschriften. Auf jeden Fall können wir aus jenem Mangel folgern, daß es eine spätere Ausspinnung ist; diese Folgerung spricht aber auch wieder gegen die oben §. 138 (vgl. §. 159) gehegte Vermuthung; doch läßt sich auch hier annehmen, daß es erst nachgehends durch Einfluß einer andern Recension in die hamburger Handschriften eingeschoben wäre, und dafür spricht in diesem speciellen Falle der Umstand, daß sich der Text der hamburger Handschriften hier dem Kosegarten'schen aufs stärkste nähert, während er sowol vor als hinter diesem Stadium fast ebenso stark abweicht, sodaß es in der That aussieht, als ob er aus einer mit dem Kosegarten's wesentlich identischen Handschrift in den Urtypus der hamburger eingeschoben wäre.

Wie das ganze Stadium, so fehlt natürlich auch die 14. Erzählung in der arabischen Bearbeitung, bei Somadeva und Dubois, und ist also später eingeschoben. Sie erinnert auffallend

ſtark an Aesop. Fur. 91, Cor. 137, wo ſich der alte Löwe krank ſtellt und die Thiere, die ihn beſuchen, frißt, der Fuchs aber, da er wol hineinführende, aber keine herausführende Spuren ſieht, draußen ſtehen bleibend, ſeine Frage ſtellt (vgl. auch Syntipas, von Matthäi, 38; Loqman, 38; Bartan, 3). Dieſe Fabel kennt ſchon Plato (Alcibiad., I, 123). Es iſt demnach keinem Zweifel zu unterwerfen, daß die griechiſche Faſſung das Original iſt; im Pantſchatantra iſt ſie, wie ſo oft, raffinirt. Eine wenig abweichende Form bietet die türkiſche Bearbeitung des Tûtînâmeh, Roſen, II, 125; ſie ſtand alſo wahrſcheinlich auch in deren perſiſchen Vorgängern und wird wol aus derſelben indiſchen Quelle ſtammen, aus welcher ſie auch in das Pantſchatantra hinübergenommen ward.

§. 161. Bei Somadeva folgt nun ein beſonderes Stadium, welches in weiter keinem der bisher bekannten Ausflüſſe des Grundwerks reflectirt wird. Die Zopyruskrähe verſpricht dem Eulenkönig, die Krähen in ſeine Hände zu liefern, und erhält auf dieſe Weiſe die Möglichkeit, zu dem Krähenkönige zu gelangen und ihm mitzutheilen, daß alles zur Vernichtung der Eulen bereit ſei und wie ſie bewerkſtelligt werden ſolle. In der arabiſchen Bearbeitung und bei Dubois geht ſie ohne weiteres zu dem Krähenkönige; bei Roſegarten und in den hamburger Handſchriften wartet ſie den Aufgang der Sonne ab, wo die Eulen nicht ſehen können. Man ſieht, daß *ſpäter* die momentane Entfernung des Verräthers motivirt werden zu müſſen ſchien; ob nun jene weitläufigere Motivirung bei Somadeva aus irgendeiner uns noch unbekannten Recenſion des Pantſchatantra entlehnt oder von Somadeva ſelbſt hinzuerfunden iſt, wage ich nicht zu entſcheiden, doch iſt mir letzteres kaum wahrſcheinlich.

§. 162. Die Eulen werden in ihrem Neſte verbrannt; ſo in allen uns bekannten Ausflüſſen des Grundwerks. In Silv. de Sacy's Recenſion und im Anvâr-i-Suhailî findet ſich hier ein Zug, den weder die griechiſche Ueberſetzung, noch die des Johann von Capua hat und der auch in den ſanskritiſchen Texten fehlt, nämlich daß die Krähen das Feuer bei einer Hirtenſtation finden,

Wolff, I, 232; Knatchbull, 246, Anvár-i-Suhaili, 358. Es ist daher kaum zu bezweifeln, daß er erst ein verhältnißmäßig späterer Zusatz ist und dem ältesten Texte der arabischen Uebersetzung nicht angehörte. Irgendeinem Abschreiber schien es unwahrscheinlich, daß die Krähen so mir nichts dir nichts zu Feuer kommen. Das Grundwerk hat sich im Sinne der wahren Thierfabel um solche Unwahrscheinlichkeiten nicht gekümmert.

Das Anzünden des Eulennestes hat eine so starke Aehnlichkeit mit der griechischen, schon in §. 58 erwähnten Fabel, daß wir es unmöglich davon trennen können. Da diese schon Aristophanes, Aves, 652, kennt, so ist ihr die Priorität zuzusprechen, und wir dürfen mit der höchsten Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie in Indien durch den Einfluß der indogriechischen Königreiche bekannt geworden war und zur Ausspinnung des Rahmens dieses Buches benutzt ward.

§. 163. Bei Dubois endet das Buch hiermit und es wird nur noch hinzugefügt, daß die Krähen nun friedlich und glücklich lebten. In den hamburger Handschriften, sowie auch bei Kosegarten und in der arabischen Bearbeitung (auch angedeutet bei Somadeva) folgt eine lange Unterhaltung der Zopyruskrähe mit dem Krähenkönige. Diese Unterhaltung stimmt im wesentlichen überein; im einzelnen geht sie aber sehr auseinander. Ein Hauptunterschied besteht darin, daß die hamburger Handschriften gar keine Geschichte in sie verwebt haben, die arabische Bearbeitung dagegen und Somadeva, sowie der Kosegarten'sche Text, die Wilson'schen Handschriften (ursprünglich wol auch die berliner, s. §. 155) unsere 15., und Kosegarten's Text und die Wilson'schen Handschriften (ursprünglich wol auch die berliner, s. §. 155) außerdem noch die 16. Daß wir demnach annehmen dürfen, daß beide erst nach und nach hinzugekommen sind, bedarf wol keiner Bemerkung mehr. Die hamburger Handschriften würden also in dieser Beziehung eine noch ältere Recension repräsentiren als die arabische Bearbeitung, was für meine Vermuthung in §. 138 spricht, der Kosegarten'sche Text u. s. w. dagegen eine jüngere. Doch ist zu bemerken, daß bezüglich des Rahmens der Kosegarten'sche Text

u. s. w. mehr mit der arabischen Bearbeitung stimmt, als die hamburger Handschriften. Beides erklärt sich wol zunächst dadurch, daß der Kosegarten'sche Text in diesem dritten Buche fast ganz mit der berliner Handschrift stimmt, nicht aber mit den hamburgern. Wir sahen aber, wie auch im ersten und zweiten Buche die berliner Handschrift bezüglich des Rahmens stark mit der arabischen Bearbeitung stimmte, bezüglich der eingeschobenen Erzählungen aber noch viel stärker von ihr abwich.

§. 164. Die 15. Erzählung findet sich also in allen uns zugänglichen Ausflüssen des Grundwerks, außer den hamburger Handschriften und Dubois; in der arabischen Bearbeitung, Wolff, I, 226; Knatchbull, 250; Symeon Seth, 70; Johann von Capua, i., 6; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, Q., I; spanische Uebersetzung, XL, b.; (bei Doni fehlt sie;) Anvár-i-Suhailí, 361; Livre des lumières, 283; Cabinet des fées, XIII, 467; ferner auch im Hitopadesa, IV, 12. Erzählung (bei Max Müller, Uebersetzung, 172), vgl. Lancereau zu der französischen Uebersetzung des Hitopadesa, S. 254.

Diese Fabel liegt, ihrem Grundgedanken nach, im Kreise derer, wo sich altersschwache oder kranke Thiere (vgl. §. 60 und in §. 160 die occidentalische „vom kranken Löwen" u. a.) durch List oder Heuchelei ihre Nahrung verschaffen, und konnte sich mit Leichtigkeit als eine Nebenform derselben selbständig ausbilden. Allein das Personal derselben — die Schlange und die Frösche — und die Vernichtung von jenen durch diese, erinnert so sehr an die schöne äsopische Fabel von den Fröschen, die einen König haben wollen, Aesop. Fur. 37, Cor. 167; Phaedr., I, 2 u. s. w.; s. Robert, Fables inédites, I, 181—184, daß man schon darum vermuthen darf, daß ihre bestimmte Gestaltung durch sie veranlaßt ist (vgl. auch Weber, Indische Studien, III, 346). Diese Vermuthung erhält eine Stütze dadurch, daß wir die erste des vierten Buchs (§. 186) wol entschieden als eine raffinirte Umformung der occidentalischen ansehen dürfen; denn dadurch wird deren Bekanntschaft in Indien erwiesen. Dafür spricht auch die Ausführung der vorliegenden Fabel, die sich zwar vorzüglich an I, 7,

schließt, mit welcher sie den Grundgedanken gemein hat, jedoch auch deutlich an IV, 1, erinnert, sodaß sie fast wie eine in einen andern Gedankenkreis gezogene Nebenform derselben aussieht.

§. 165. In die 15. Erzählung ist die 16. eingeschoben (s. §. 163). Sie fehlt in der arabischen Bearbeitung, bei Somadeva, Dubois und in den hamburger Handschriften, ist also unzweifelhaft ein später Zusatz. Sie gibt sich deutlich als eine schöne Nebenform der §. 157 erwähnten 20. Erzählung der Çukasaptati zu erkennen. Die List des Mannes, statt der Göttin zu antworten, hat ihre Analogie in der mongolischen Bearbeitung der Vetâlapañcaviñçati, im Ssiddi-kür, XI, vgl. auch Grimm, KM., Nr. 139, „dat Mäken von Brakel", und dazu III, 221. Die Erzählung im Ssiddi-kür ist nur eine Nebenform, wahrscheinlich jedoch die ältere (s. Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, histor.-philol. Kl., 1857, 4/16. Sept. = Mél. asiat., III, 170 fg.) von Somadeva, XV, 30 fg., Uebersetzung, S. 68, und erweist sich dadurch als entschieden indisch, war also höchst wahrscheinlich ein Bestandtheil der buddhistischen Recension der Vetâlapañcaviñçati (s. a. a. O.). An sie schließt sich Barzîza in den Vierzig Vezieren, übersetzt von Behrnauer, S. 145; Tausendundein Tag, X, 297; Cabinet des fées, XVI, 149; auch ist sie nach Europa übergegangen und erscheint hier als Conte devote, Méon, Fabliaux, II, 362; Le Grand d'Aussy, IV, 134 fg., insbesondere 147, vgl. auch III, 83 fg.; daran wiederum Boccaccio, III, 10; vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 174, 2; Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, übersetzt von Liebrecht, 412 und Anm. 486; Keller, Li Romans, CLXX; Dyocletian, 51, und Genaueres in der Einleitung zu der Vetâlapañcaviñçati in einer andern Abtheilung dieses Werks.

Eine auffallende Aehnlichkeit mit dieser 16. Erzählung des Pantschatantra hat die 51. in Pröhle, Kinder- und Volksmärchen (Leipzig 1853). Auch hier will eine Frau ihren Mann blind machen; glaubt es ebenfalls durch Speisen zu erreichen, und der Mann stellt sich ebenfalls blind. Als ihn die Frau aber ins Wasser stoßen will, tritt er zurück, sodaß sie selbst hineinfliegt.

Ich vermuthe faſt, daß wir noch Mittelglieder finden werden, die uns entſchieden berechtigen, dieſe Erzählung aus der indiſchen hiſtoriſch abzuleiten.

§. 166. Von der Faſſung dieſes Buchs im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra habe ich wegen ihrer ſtarken Abweichung kaum Notiz nehmen können. Der Vollſtändigkeit wegen darf ich ſie jedoch nicht übergehen und will ſie wenigſtens kurz berühren. Der Grund der Feindſchaft zwiſchen den Eulen und Raben (ſo nennt auch Dubois die Krähen, vgl. §. 135) iſt hier nicht als Epiſode erzählt, ſondern mit vielem Geſchick als Anfang der Rahmengeſchichte. Der Eulenkönig will ſich zum König aller Vögel ſalben laſſen. Der König der Raben ſieht die Gefahr, welche ihnen dadurch von ihrem erblichen Feinde droht. Er beräth darüber mit ſeinen Miniſtern. Der eine von dieſen denkt ſogleich an einen Plan, ſämmtliche Eulen auszurotten, und begibt ſich zu dem Eulenminiſter, theilt dieſem ſeine Unzufriedenheit über ſeine Stellung bei dem Rabenkönig mit und ſeinen Wunſch, in den Dienſt des Eulenkönigs zu treten. Der Eulenminiſter, welcher ihm nicht traut, ſucht ihn von dieſem Wunſche abzubringen, tadelt den Charakter des Eulenkönigs, nennt ihn einen Heuchler und erzählt zum Beleg der für ihn dadurch entſtehenden Gefahr die einzige Erzählung, welche dieſe Recenſion mit den übrigen gemein hat, unſere zweite (Dubois, S. 152, vgl. §. 138. 144). Der Rabenminiſter gibt nun die Abſicht, in den Dienſt des Eulenkönigs zu treten, auf, ſucht aber den Eulenminiſter zu bewegen, ſelbſt dafür thätig zu ſein, daß eine Eule, wie er ſie ſchildert, nicht König der Vögel wird. Dann kehrt er zurück zu dem Rabenkönig. Der Eulenminiſter findet den Rath des Rabenminiſters beherzigenswerth und beſtimmt den König, noch Geduld zu haben. Da zeigt ein anderer Miniſter dieſem an, daß ſein erſter Miniſter ihn verrathe, in Correſpondenz mit dem Rabenminiſter ſtehe und gegen ſeine Krönung intriguire. Der König will dieſen tödten; dies widerräth jedoch der Denunciant, „er möge ſeine Feinde nicht jetzt vermehren, ſondern die Beſtrafung bis nach Vernichtung der Raben aufſchieben". Nun greift der Eulenkönig, wie in den übrigen

Recensionen zu Anfang, die Raben plötzlich an und tödtet deren viele.

Man sieht, der Anfang ist in ein mit Geschick bearbeitetes politisches Intriguenstück verwandelt, welches indische Verhältnisse kurz, aber wahr und lebendig schildert.

Nun berathen die Rabenminister. Der zweite ist für Kampf und erzählt als Beleg (Dubois, S. 161) die Sage, wie, als das Meer gequirlt ward, um den Unsterblichkeitstrank zu gewinnen, die Dämonen Rahu und Ketu unerwartet ebenfalls davon tranken, aber von Sonne und Mond verrathen wurden, wie sie nun Vishnu zwar nicht tödten konnte, aber in Planeten verwandelte, als welche sie fortan mit unauslöschlichem Hasse Sonne und Mond verfolgen und deren Eklipse bewirken. Diese Erzählung ist eine in den epischen Gedichten mehrfach vorkommende und im einzelnen variirende, wesentlich astronomische Sage, vgl. Vishṇu-Purâṇa, 75, und dazu Wilson, S. 77. 78, wo sich die Stellen finden, zu denen man Bhâgavata-Purâṇa, VIII, 7 fg., insbesondere IX, 24 füge.

Wie in den übrigen Recensionen, wendet der Rabenminister nun die Zopyruslist an. Auch hier berathen die Eulenminister, was man mit ihm machen solle. Da erzählt einer, der zur Vorsicht räth (S. 166 als dritte Erzählung), „die fette und die magere Kuh". Eine Kuh wird fett und stark, weil sie umherläuft; eine magere schwache will es ihr nachthun, geht mit ihr; allein der Herr des Feldes, auf welchem sie fressen, sieht und verfolgt sie. Die starke Kuh kann entfliehen, die schwache aber wird gefangen, durchgeprügelt und bei ihrem Herrn verklagt, welcher, um ähnliche Unannehmlichkeiten zu verhüten, ihr einen großen Klotz an den Hals bindet. Die Fabel erinnert an manche ähnliche (§. 19, 3. 76); der letzte Zug macht aber höchst wahrscheinlich, daß sie eine schlechte Nebenform von V, 7 (§. 207) ist, vielleicht ihrer Unförmlichkeit wegen die ältere, die durch Einfluß der griechischen (s. a. a. O.) erst umgewandelt ward.

Ein anderer räth zu Mistrauen und erzählt die schon oben §. 106 besprochene Erzählung, „König, Affe und Dieb" (Dubois, S. 169 als vierte).

Derſelbe erzählt dann ferner (Dubois, 171, als fünfte) „Gärtner und Affe". „Ein Gärtner ſucht durch Liſt Affen aus ſeinem Garten zu ſcheuchen; da nichts helfen will, legt er ſich wie todt auf die Erde, in der einen Hand Reis, in der andern einen Stock; die Affen kommen näher, als ſie aber den Stock ſehen, ſagen ſie: «Was iſt das? ein Todter mit einem Stocke! Das iſt eine Liſt», und laſſen ſich nicht anführen."

Ein anderer Rath iſt für Gnade und erzählt (S. 173 als ſechste) eine, wie ſchon §. 152 bemerkt, unſerer ſiebenten analoge Erzählung, welche auch in der berliner Handſchrift angedeutet wird in einer Strophe, die im Koſegarten'ſchen Texte nicht erſcheint und hinter deſſen 199. ſteht. „Indra, um einen mitleidigen König zu prüfen, verwandelt ſich in einen Falken und verfolgt eine Taube, die ſich zu dem König flüchtet; der Falke fordert ſie als ſeine Nahrung ungefähr gerade ſo, wie in unſerer 12. Erzählung nach der hamburger Faſſung die Maus gefordert wird (ſ. §. 158 und Nachtrag zu der Ueberſetzung des dritten Buchs). Der König, um ſie zu retten, will ihm von ſeinem eigenen Fleiſche ſo viel geben, als die Taube wiegt (vgl. §. 71, S. 216, Froſch und Schlange); ſie wird in eine Wagſchale gelegt, das Fleiſch, welches er ſich abſchneidet, in die andere; allein alles, was er ſich abſchneidet, wiegt nicht die Taube auf; zuletzt wirft er ſich ſelbſt hinein; da iſt Indra überzeugt, nimmt ſeine wahre Geſtalt an und überhäuft den König mit Wohlthaten und Lobſprüchen." Dieſelbe Sage wird einmal von Vriſhadarbha, dem Sohne des Sivi (Vishṇu-Purâṇa von Wilſon, 444), erzählt, Mahâbhârata, XIII (IV, 72), V. 2046 fg., einmal von Uçînara, dem Vater des Sivi (Vishṇu-Purâṇa, 444), Mahâbhârata, III (I, 588), V. 10557, und endlich von Sivi ſelbſt, Mahâbhârata, III (I, 683), V. 13273. 13808; XIV (IV, 370), V. 2790, vgl. Râmâyana, II, 12, 40; Somadeva, VII, 88, Ueberſetzung S. 28; im Mârkâṇḍeya-Purâṇa, III, 15 fg. wird ſie, etwas variirt, von einem Muni Vipulaſvat erzählt.

Schon dieſe Art der Aufopferung, die in den buddhiſtiſchen Legenden eine Unzahl von Analogien hat, würde es wahrſcheinlich

machen, daß wir hier eine zunächſt und auch wol urſprünglich buddhiſtiſche Legende vor uns haben; es wird aber dadurch zur Gewißheit, daß ſie ſich augenſcheinlich an Sivi lehnt und in den Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stan. Julien, I, 117, ausdrücklich geſagt wird, daß Gautama-Buddha in einer ſeiner frühern Exiſtenzen als Sivi ſein Fleiſch dem Sperber gegeben habe, und ſo findet ſie ſich denn auch im Dſanglun, Ueberſetzung S. 17. 18 (vgl. auch Spence Hardy, Eastern monachism, S. 277, wo ebenfalls von Śâkyamuni's Exiſtenz als Sivi die Rede iſt, und Köppen, Religion des Buddha, 323. 324). Die Maſſe der buddhiſtiſchen Legenden von derartigen Aufopferungen von Menſchen und Thieren läßt ſich hier nicht durchnehmen; ich beſchränke mich hier nur auf Nachweiſung der mir bekannt gewordenen; ſo wirft ſich Buddha einer Tigerin vor (Spence Hardy, Manual of Buddhism, 92, vgl. Dſanglun, Ueberſetzung S. 23); gibt als Sivi dem als blinder Bettler zu ihm kommenden Śakra ſeine Augen (Spence Hardy, Eastern monachism, 277); opfert ſich als Hirſch (Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang, du Chinois par Stan. Julien, I, 337); ein König opfert ſich als Fiſch (Dſanglun, 215. 216); läßt ſich die Adern öffnen (Dſanglun, 65); opfert ſeine Augen (Dſanglun, 295, vgl. Râmâyana, II, 12, 40); ſeinen Kopf (Dſanglun, 176 fg.); dieſer Zug iſt, wie ſo viele andere Arten der Selbſtaufopferung, auf Vikramâditya (vgl. Siṃhâsana-dvâtriṃçat, bengaliſche Bearbeitung, Erzählung 6. 7. 17. 27) übertragen und, in Verbindung mit dieſem, auch in Nachſchebi's Tûtînâmeh übergegangen (ſ. Touti nameh von Iken, S. 213, und vgl. die 6. Erzählung in dem von Kâdirî, ebend. S. 41, und türkiſche Bearbeitung, Roſen, I, 168); in der Bhaktimâlâ iſt derſelbe Zug auf Śaṅkarâcârya übertragen (Garcin de Taſſy, Histoire de la litérature Hindoui et Hindoustani, III, 46). In einer ſüdindiſchen Legende nimmt der Opferer ſeine Augen heraus und ſteckt ſie in die Augenhöhle einer Statue (Mackenzie Collection, II, 5); es erinnert dies mich ſtets an Gesta Romanorum, c. 76,

und das ſich daran ſchließende Märchen, Grimm, KM., Nr. 118, ſammt Zubehör, Grimm, III, 197, und ich möchte faſt glauben, daß wir noch einmal ein Glied finden, wodurch wir berechtigt werden, zwiſchen ihnen eine hiſtoriſche Verbindungslinie zu ziehen; Fiſche, die ſich opfern (Dſanglun, 206); ein Kuntathier, welches ſich opfert (Dſanglun, 105); ein Haſe (Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang, du Chinois par Stan. Julien, I, 375; Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 309; Benjamin Bergmann, Nomadiſche Streifereien, III, 204); vgl. auch §. 61, Mémoires sur les contrées occidentales etc., I, 140. 154; Upham, Sacred and historical books etc., I, 284. An die buddhiſtiſchen lehnen ſich auch die ähnlichen nicht-buddhiſtiſchen, wie z. B. im Çiva-Purâṇa, c. 64, wo ſich eine Gazelle und ihre Familie des Jägers Kindern zur Speiſe verſprochen haben und ihr Wort halten (Ancient Indian literature illustrative of the As. res. of the As. Soc. in Bengal, London 1809). Eine urſprünglich buddhiſtiſche Aufopferung iſt auch die des Dſchimutavahana (Somadeva, XXII, Ueberſetzung S. 118), wie ſchon aus ſeiner Bezeichnung als Bodhiſattwa (Somadeva, XXII, 35), aus dem ganzen Charakter der Geſchichte und aus ihrem Vorkommen in der urſprünglich buddhiſtiſchen Vetâlapancavinçati (in der Vrajabearbeitung XV, in der tamuliſchen IX, bei Lancereau, Journal asiatique, 1852, XIX, 332, im Ssiddi-kür iſt Nr. II theilweiſe verwandt) gefolgert werden darf. Auch gehört hierher die ſüdindiſche in der Mackenzie Collection, II, 6, wo Siva den Siriâla prüft, indem er Fleiſch von deſſen Familie fordert; er opfert darauf ſeinen Sohn, der aber wieder auflebt (theilweiſe in demſelben Kreiſe bewegt ſich die erwähnte Legende von Vipulaſvat im Mârkâṇḍeya-Purâṇa, III, 15 fg.).

Dieſe und auch, wenn ich mich nicht irre, noch andere und ähnliche Arten von Selbſtaufopferung bilden einen ſo weſentlichen Beſtandtheil der religiöſen Anſchauungen der Buddhiſten (in denen die indiſche Conſequenz, die ſich nicht eher beruhigt fühlt, als bis ſie jeden Gedanken ad absurdum geführt hat, am grellſten her-

vortritt), daß sie förmlich in ein System gebracht sind: die erste Rubrik bildet das Hinopfern von Augen, Fleisch und Blut; die zweite das von Weib und Kind, Pferden, Sklaven u. s. w.; die dritte das von Dingen, welche den Verlust des Lebens involviren (Spence Hardy, Manual of Buddhism, 102. 103).

Wenn man die verschiedenen, zu der Erzählung des südlichen (Dubois') Pantschatantra gehörigen Formen durchliest, so sieht man, daß sie mit einer Art raffinirter religiöser Wollust in dem Abschneiden und Abwägen des Fleisches gewissermaßen schwelgen; so z. B. tritt uns in einer, um diese noch hinzuzufügen, welche Schmidt in der Vorrede zum Dsanglun, S. XXVIII fg. mittheilt, folgende, recht berechnet und raffinirt grelle Aufopferung entgegen. „Ein König muß fliehen und versieht sich für die Dauer seiner Reise — auf welcher er voraussichtlich sieben Tage zubringen zu müssen glaubt — mit Proviant; allein wider Erwarten begleiten ihn auch seine Frau und sein Sohn auf der Flucht und zugleich verfehlt er den kürzern Weg, für welchen er sich eingerichtet hatte, und geräth auf einen längern von zwölf Tagen. Infolge dieser Misverhältnisse geht der Proviant schon nach wenig Tagen aus. In der Noth bittet nun der Sohn, ihm sein Fleisch stückweise vom Leibe zu schneiden; «stückweise», denn sonst würde es, wie er wohlbedächtig hinzufügt, in der Sonnenhitze rasch verderben. Dies geschieht denn auch; zuletzt, da der Sohn vor Erschöpfung nicht weiter gehen kann, bittet er, alles übrige Fleisch ihm noch abzuschneiden; dieses theilen sie dann in drei Theile, von denen sie einen dem Sohne zurücklassen und zwei für sich mitnehmen."

Bei der ungeheuern Verbreitung des Buddhismus mußten diese Legenden, die zu ihren heiligsten gehören, über einen großen Kreis der Erde bekannt werden. Allein für alle Nichtbuddhisten, die nicht in diese absurde Leidensreligion und dieses Aufopferungsraffinement verrannt waren, mußten diese Geschichten von Fleischabschneiden, Fleischabwägen, gewissermaßen Bezahlen mit abgeschnittenem und zugewogenem Fleische, während der Prüfer wie ein hartherziger Gläubiger daneben steht und nicht genug bekommen zu können scheint, etwas Abscheuliches, Ekelerregendes, Ab-

ſchreckendes haben; dies mag auch der Grund ſein, weswegen ſie ſich im mohammedaniſchen Orient nur zweimal ſelbſt in der mildeſten Form nachweiſen laſſen; einmal in Kâdiri's und dem türkiſchen Tûtînâmeh in der §. 61 beſprochenen Erzählung, und einmal nur in der türkiſchen Bearbeitung (bei Roſen, II, 33), wo Moſes an die Stelle des Sivi tritt und die Engel Michael und Gabriel an die des Indra und Agni; während viele der übrigen buddhiſtiſchen Legenden und Märchen durch reiche Variationen ſowol im Orient als Occident die Luſt und Liebe bezeugen, mit denen man ſie ſich angeeignet hat. Den Ländern aber, wohin die andern drangen, konnten auch dieſe, zumal bei der hohen Bedeutung, welche ſie im Buddhismus einnehmen, nicht unbekannt bleiben; aber infolge jenes Abſcheus gewannen ſie keine Verbreitung in ihrer urſprünglichen Geſtalt, ſondern gingen in eine Form über, in welcher ſich jener hinlänglich ausſprach. Gewiß ahnt der Leſer ſchon, wo ich dieſe erkenne, nämlich in der Sage vom Fleiſchabſchneiden für den unerbittlichen Gläubiger, welche ihre vollendetſte Geſtalt in Shakſpeare's Kaufmann von Venedig erhalten hat. Ich weiß zwar nicht, ob ich der Hoffnung Raum geben darf, ſchon jetzt alle Leſer von der Richtigkeit meiner Erklärung zu überzeugen; vielleicht wird dieſes erſt dann der Fall ſein, wenn im Verlaufe dieſer Unterſuchungen der Einfluß der buddhiſtiſchen Legenden und Märchen auf die europäiſchen Compoſitionen gleicher und ähnlicher Art erſt in einer größern Anzahl von Beiſpielen nachgewieſen ſein wird. Doch wird auch jetzt ſchon, wenngleich nicht entſcheidend, doch in hohem Grade, der Umſtand dafür ſprechen, daß die Sage ſich vor 1493 mit einem im übrigen entſchieden buddhiſtiſchen Märchen verbunden findet, von welchem ſogleich die Rede ſein wird. Auf jeden Fall darf ich hoffen, daß jeder Unparteiiſche, wenn er die Verſuche, den Urſprung dieſer Sage zu erklären, vergleicht, dem meinigen wenn auch nicht den Vorrang, doch eine coordinirte Stellung mit den bisherigen einräumen wird, und zwar um ſo mehr, wenn er beachtet, daß der Hauptgrund, welchen Simrock für ſeine und Grimm's — wie mich bedünkt, ſchon an und für ſich höchſt unwahrſcheinliche — Erklä-

rung geltend macht, wonach es eine alte Rechtssage sein soll, die sie bis auf die Zwölf Tafeln zurückdatiren (Bibliothek der Novellen, Märchen und Sagen, mit dem Nebentitel: Quellen des Shakespear, III, 193 fg.), eben durch jenen Ausfluß eines buddhistischen Märchens gebildet wird. Der buddhistische Ursprung dieses Märchens konnte weder Grimm noch Simrock zu der Zeit, als sie ihre Untersuchungen führten, bekannt sein, und ich möchte fast glauben, daß, wenn dies der Fall gewesen wäre, sie ebenso wie ich geurtheilt haben würden. Doch wenden wir uns jetzt zu dem Märchen selbst!

Dieses Märchen findet sich zuerst, soviel mir bekannt, im Dsanglun, einer tibetischen Sammlung von buddhistischen Legenden; von diesem ist das Uligerun Dalai, „das Meer der Gleichnisse" [1]) die mongolische Uebersetzung und enthält ohne Zweifel dieselbe Geschichte. Von den Mongolen ging sie infolge ihrer langen Herrschaft über den größten Theil von Asien und einen großen Theil von Europa zu den unterworfenen Völkern über und erscheint in Rußland ohne den Zusatz des für eine Fleischverpfändung von einem Juden geborgten Geldes, im Orient aber und in Deutschland — und zwar hier schon 1493 — mit diesem Zusatze. Da

[1]) Sollte dieser Titel nicht zunächst der Ueberschrift des ersten Kapitels im Dsanglun, „Darstellung mancherlei Beispiele" entsprechen und, ähnlich wie Kalilah ve Dimnah (§. 6), dann auf das ganze Werk übertragen sein? Der Titel hat, insbesondere in den mongolischen Worten, etwas so stark an sanskritische Erinnerndes, daß man ihn fast für eine wörtliche Uebersetzung eines sanskr. nidarçana-sâgara, „Meer der Gleichnisse", halten möchte; nidarçana, „Gleichniß, Beispiel", ist der Name für derartige Erzählungen, vgl. Mahâbhârata, VIII (III, 66), V. 1873. 1882; Kosegarten, Pantschatantra, S. 150, 22; Somadeva's Auszug vom Pantschatantra, III, 3, und ebend. III, 9, nidarçanakathâ, „eine ein Gleichniß enthaltende Geschichte", auch Haughton, Sanscrit and Bengali dictionary, u. d. W. Diese Bezeichnung ist auch in das Arabische u. s. w. übersetzt: مثل, hebr. משל, lateinisch bei Johann von Capua parabola, deutsch „Bispel", spanisch exemplo. Sammlungen bezeichnen die Inder gern durch „Meer", so z. B. kathâ-sarit-sâgara, „Meer der stromgleichen Erzählungen".

das tibetiſche Werk ſelten iſt und auch vielleicht das ruſſiſche Märchen nur wenigen bekannt, ſo muß ich mir erlauben, beide Formen hier mitzutheilen. Daran werde ich die erſt in allerneueſter Zeit bekannt gewordene orientaliſche aus Lutfullah's Memoirs und die deutſche auszugsweiſe anſchließen. Die tibetiſche Faſſung findet ſich im Dſanglun oder Der Weiſe und der Thor, aus dem Tibetiſchen überſetzt und mit dem Originaltexte herausgegeben von J. J. Schmidt (Petersburg 1843), S. 340 fg., und lautet in der Kürze folgendermaßen:

„Ein ganz armer Brahmane, der nichts zu eſſen hat, borgt ſich von einem Hausbeſitzer ein Rind. Als er es zurückführt, iſt der Eigenthümer mit Eſſen beſchäftigt; er führt es daher in den Hof. Das Rind geht aber zum andern Thore wieder heraus und verläuft ſich. Der Hausbeſitzer verlangt es nun von dem, der es entliehen hatte, zurück, und da dieſer es nicht ſchaffen kann, geht er mit ihm vor Gericht zu dem Könige. Unterwegs begegnen ſie einem Manne, dem eine Stute entlaufen iſt; dieſer ruft dem Brahmanen zu, ſie zurückzutreiben. Er wirft einen Stein nach ihr, der ihr ein Bein zerſchmettert. Der Eigenthümer fordert nun die Stute von ihm und geht ebenfalls mit zu dem Könige, um ihn zu verklagen. Auf dem weitern Wege will der Brahmane fliehen, er ſpringt auf eine Mauer, an deren anderer Seite ein Weber mit Weben beſchäftigt iſt; er fällt auf dieſen und erſchlägt ihn (vgl. Simrock). Deſſen Frau fordert von ihm ihren Mann zurück, und geht ebenfalls mit zu dem Könige. Auf dem Wege kommen ſie durch einen Fluß; durch dieſen kommt ihnen ein Holzhauer mit einem kleinen Beile im Munde entgegen. Der Brahmane fragt ihn: «Wie tief iſt das Waſſer?» Jener antwortet: «Das Waſſer iſt tief». Dabei fällt ihm das Beil aus dem Munde ins Waſſer; er fordert dieſes nun von dem Frager und geht ebenfalls mit, um ihn zu verklagen. Der Brahmane iſt müde und geht in eine Weinſchenke, um ſich zu erquicken. Die Weinverkäuferin hat einen Sohn geboren. Während dieſer, mit Kleidern zugedeckt, ſchläft, ſetzt ſich der Brahmane auf ihn, wodurch er ſtirbt. Die Mutter fordert ihren Sohn zurück, und geht eben-

falls mit zu dem König. Während ſie ſämmtlich weiter gehen, kommen ſie an einen Ort, wo ein Rabe auf einem Baume ſitzt. Als dieſer den Brahmanen erblickt, ruft er ihm zu: «Wo gehſt du hin?» Der Brahmane antwortet: «Ich gehe nicht freiwillig; dieſe führen mich zu dem Könige». Da antwortet der Rabe: «Ueberbringe ihm von mir die Botſchaft: wenn ich auf einem andern Baume ſitze, iſt meine Stimme übellautend; ſitze ich aber auf dieſem, ſo wird meine Stimme wunderbar ſchön. Wie iſt das?» Weiter finden ſie eine Schlange; auch ſie trägt ihm eine Botſchaft an den König auf: «Wenn ich aus meinem Loche krieche, befinde ich mich wohl; krieche ich aber wieder hinein, ſo macht es mir Qual. Woher kommt das?» Weiter treffen ſie ein junges Weib; auch dieſes gibt eine Frage mit: «Wenn ich in meiner Aeltern Hauſe bin, verlangt es mich nach dem Hauſe meines Schwiegervaters; bin ich aber im Hauſe meines Schwiegervaters, ſo habe ich Verlangen nach dem der Aeltern». [1]) Sie kommen

---

[1]) Ich habe dieſen Mittelſatz, obgleich er eigentlich nicht zu der Geſchichte gehört, auch in der ruſſiſchen und deutſchen Faſſung nicht reflectirt wird, dennoch ſammt den weiterhin folgenden Antworten aufgenommen, weil auch dieſer Zug nach dem Occident übergegangen, jedoch in andere Märchen eingedrungen iſt. Man vergleiche für jetzt Baſile, Pentamerone, XXXVIII, insbeſondere II, 104 der Liebrecht'ſchen Ueberſetzung; Wenzig, Weſtſlawiſche Märchen, I, 36 fg., und Grimm, KM., 29, wozu auch das kürzlich nach Erik Rudbäk in Ermann's Archiv überſetzte und daraus im „Ausland", 1857, S. 642, mitgetheilte finniſche Märchen Puuhaara gehört. In beiden letztern dient als Eingang (denn der letzte Theil iſt die Hauptſache) das Märchen vom grauſamen Vater, welches wir bisjetzt nur bis zu dem mohammedaniſchen Orient verfolgen können; es iſt aus den Adjaïbel Measer überſetzt von Cardonne, Mélanges de litérature orientale, II, 69, in deutſcher Ueberſetzung in Tauſendundein Tag, (Prenzlau) IV, 370 – 378; ich glaube es als Umwandlung eines buddhiſtiſchen betrachten zu dürfen; doch bin ich deſſen noch nicht ſicher, daher ich mich hier nicht darüber ausſprechen will. Vgl. auch Grimm, Nr. 125, und III, 56. Aehnliche Fragen und Antworten kommen auch in dem ſerbiſchen Märchen bei Wuk, Nr. 13, vor, welches oben §. 128 erwähnt iſt, und Schleicher, Litauiſche Märchen, S. 71; vgl. auch die türkiſche Bearbeitung

nun zum Könige. Dieſer entſcheidet in Bezug auf das Rind: «Da der Brahmane, als er das Rind zurückbrachte, dieſes dem Eigenthümer nicht geſagt hat, ſo ſoll ihm die Zunge ausgeſchnitten werden; dem Eigenthümer aber, da er es ſah und nicht angebunden hat, ſoll ein Auge ausgeſtochen werden». Der Eigenthümer ſagte: «Erſt hat mich der Brahmane um mein Rind gebracht, und jetzt ſoll mir noch ein Auge ausgeſtochen werden?! Lieber mag er den Proceß gewinnen!» Das Urtheil bezüglich der Stute lautet: «Weil der Eigenthümer gerufen hat: „treibe die Stute her!“ ſoll ihm die Zunge ausgeſchnitten werden; weil der Brahmane mit einem Steine warf, ſoll ihm die Hand abgehauen werden!» Natürlich ſteht auch hier der Eigenthümer von ſeinem Proceſſe ab. Bezüglich des Beils entſcheidet der weiſe König folgendermaßen: «Weil der Holzarbeiter Gegenſtände, die auf der Schulter getragen werden müſſen, in dem Munde getragen hat, ſollen ihm zwei Schneidezähne ausgebrochen werden; dem Brahmanen aber, weil er gefragt, ſoll die Zunge ausgeſchnitten werden». Auch dieſer läßt ſein Beil fahren.. Bezüglich des getödteten Kindes lautet der Spruch: «Die Frau hat gefehlt, daß ſie das Kind ſo verhüllt hat, daß man es nicht ſehen konnte, der Brahmane aber, weil er ſich geſetzt, ohne zu unterſuchen. [1]) Das Urtheil iſt demnach: er ſoll ihr Mann werden und ihr ein anderes Kind zeugen». Die Frau ſpricht: «Nicht genug, daß er mein Kind getödtet, nun ſoll er gar mein Mann werden?! Lieber mag er gewinnen!» Bezüglich des getödteten Webers entſcheidet der König ganz analog, daß er die Witwe heirathen ſoll, doch verweigert auch ſie ſich dieſem Urtheile zu unterwerfen. [2]) Die Ant-

---

des Tûtînâmeh, Roſen, II, 280; Mannhardt, Germaniſche Mythenforſchungen, S. 203.

[1]) Ganz ebenſo entſcheidet Buddha bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 464; Eastern monachism, S. 151.

[2]) Die Urtheilsſprüche erinnern, ihrem Weſen nach, an das berühmte ſalomoniſche Urtheil, 1 Kön. 3, 16–28; noch mehr jedoch ein Vorſchlag, welcher im Dſanglun, S. 94, gemacht wird, nämlich eine von ſechs Köni-

worten auf die Räthſelfragen lauten bezüglich des Raben: «Weil unter dem Baume, auf dem ſeine Stimme wohlklingt, Gold ſei» (vgl. §. 125); bezüglich der Schlange, «Weil ſie beim Auskriechen nicht erhitzt und hungerig ſei, beim Einkriechen aber dickgefreſſen und von den Angriffen der Vögel erhitzt» (erinnert an die dickgefreſſenen Thiere in den Fabeln, vgl. auch §. 147); bezüglich des Weibes: «In dem Hauſe der Aeltern habe ſie einen Freund, deshalb ſehne ſie ſich dahin; wenn ſie aber dort des Freundes überdrüſſig geworden, ſo ſehne ſie ſich nach ihrem Manne; er räth ihr, den einen Aufenthaltsort aufzugeben und ſich feſt an den andern zu halten: ſo werde ſie die Qual loswerden».“ Derartige Verhältniſſe mögen in Indien, bei der frühen Verheirathung der Kinder und ihrem Verbleiben nach derſelben im väterlichen Hauſe bis zur Zeit ihrer Reife oft vorgekommen ſein; es erſcheint auch in den beiden ſanskritiſchen Recenſionen der zweiten Abtheilung der dritten Erzählung der Vetâlapancavinçati, nicht aber in der mongoliſchen (vgl. Brockhaus in: Berichte der Königlich Sächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften, philol.-hiſtor. Klaſſe, 1853, S. 198—204, und Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wiſſenſchaften, hiſtor.-philol. Kl., 1857, 4/16. Sept. = Mél. asiatiques, III, 175).

Ehe ich weiter gehe, bemerke ich, daß dieſe ſchon hier ans Komiſche ſtreifende Darſtellung auf ernſthaft überlieferten Legenden beruht, welche buddhiſtiſche Caſuiſtik betrafen. So habe ich ſchon in der Anmerkung zu S. 396 bezüglich des todtgedrückten Kindes auf des Buddha Entſcheidung aufmerkſam gemacht. Sein Urtheil iſt, „daß der Unvorſichtige ſein Prieſterthum verwirkt habe“. Auch der Fall, wo der Verklagte durch ſeinen Herabſturz jemand tödtet, ſtammt aus den buddhiſtiſchen Legenden und wird bei Spence Hardy, Eastern monachism, S. 151, aus dem Milinda Prasna mitgetheilt. Hier ſtürzt ſich ein Prieſter von einem Felſen herab und fällt auf einen Holzhauer; während er dieſen erſchlägt, bleibt

---

gen gefreite Prinzeſſin in ſechs Stücke zu theilen und jedem eins zu geben, um den Krieg, den ſie deshalb begonnen haben, abzuwenden.

er selbst am Leben. Er fragt nun den Buddha, ob er sein Priesterthum verwirkt habe? Dieser entscheidet aber: Nein, weil er den Todtschlag nicht absichtlich vollbracht. S. 152 a. a. O. bietet noch einen dritten Fall derart: Ein Priester hat vergiftete Speisen, welche er als Almosen empfangen, weiter gegeben. Auch hier hat sich der Priester nicht versündigt.

Ob die gegebene tibetische Darstellung in der mongolischen Uebersetzung, dem Uligerun Dalai, Veränderungen erlitten hat und zwar solche, die zu der russischen überleiten, kann ich nicht bestimmen. Im Russischen hat sich daraus das Sprichwort gebildet: Etot Schemäkin sud, „das ist geurtheilt wie Schemäka", und das Märchen wird von einem Bilde begleitet, welches Schemäka's richterliches Verfahren in 12 Quadraten darstellt. Diese, auf einem Bogen zusammengestochen, illuminirt und erläutert, werden in Moskwa in der Bilderbude für 10 Kopeken verkauft. Diese Mittheilung, sowie das Märchen selbst [1]), findet sich in: Janus, oder Russische Papiere. Eine Zeitschrift für das Jahr 1808. Herausgegeben vom Propst Heideke (Riga 1808), I, 147. Die Erläuterung lautet folgendermaßen:

Erstes Quadrat.

Es lebten in einem Lande zwei Brüder. Davon war der eine reich, der andere arm. Einst kam der letzte zu dem ersten und bat ihn, ihm sein Pferd zu leihen, um damit Holz aus dem Walde zu führen. Der Reiche wollte anfänglich nicht daran. Endlich gab er es ihm, doch schlug er ihm das Geschirr dazu ab.

Zweites Quadrat.

Dem Armen blieb nichts übrig, als den Schlitten an den Schweif des Pferdes zu binden, und so fuhr er in den Wald. Er lud so viel Holz auf, daß es das Pferd kaum fortschleppen konnte. Indessen kam er damit glücklich nach Hause. Als aber

[1]) Das Märchen ist auch wesentlich gleich mitgetheilt in Anton Dietrich, Russische Volksmärchen (Leipzig 1831), Nr. 14, S. 187. Ich halte es jedoch für dienlich, es in der Form zu wiederholen, in welcher es in Rußland cursirt.

das Pferd mit dem Fuder über die hohe Schwelle am Thorwege ſetzen wollte, riß es ſich den Schweif aus.

Drittes Quadrat.

Mit dieſem Pferde ohne Schweif kam er jetzt zu ſeinem Bruder. Er bat ihn auf den Knien, darüber nicht böſe zu ſein. Das half nichts. Jener gerieth in Zorn und verklagte ihn beim Richter Schemäka. Dahin eilte der Beklagte, damit man nicht nach ihm ſchicken möchte; denn er hatte nicht einmal ſo viel, daß er den Gerichtsboten hätte bezahlen können.

Viertes Quadrat.

Der Weg zum Richter war weit. Die Entzweiten mußten, ehe ſie zu ihm gelangten, in einer kleinen Stadt übernachten. Sie trafen von ungefähr in dem Hauſe eines wohlhabenden Mannes im Nachtquartier zuſammen. Der Wirth ſetzte ſich mit dem reichen Bruder an den Tiſch, aß, trank, war fröhlich mit ihm. Von dem armen nahm er keine Notiz. Dieſer ſtieg mit ſchwerem Herzen und leichtem Magen auf die Schlafbank über und neben dem Ofen. Von da ſchielte er herunter. Aber er kam zu nahe an den Rand und patz! fiel er ſelbſt herab. Zum Unglück ſtand unter dieſer hölzernen Hangematte (sic!) die Wiege, worin ein kleines Kind lag. Dies erdrückte er. Sogleich machte ſich der um ſein Kind gebrachte Wirth mit auf den Weg, um den Mörder bei Schemäka zu verklagen.

Fünftes Quadrat.

Gleich vor der Stadt war eine hohe Brücke. Der Arme ſah jetzt im voraus, daß ihn Schemäka zum Tode verurtheilen würde. Er entſchloß ſich, dem zuvorzukommen, und ſtürzte ſich von der Brücke herab. Gerade da führte unten ein Sohn ſeinen kranken Vater vorbei in die Badſtube. Der Arme fiel auf den Kranken und zerquetſchte ihn. Nun geſellte ſich der vaterloſe Sohn ebenfalls zu den Klägern.

Sechstes Quadrat.

Jetzt traten alle zuſammen vor den Richter. Zuerſt ſprach der reiche Bruder und denuncirte den Fall mit dem Pferde, das den Schweif verloren hatte. Der Beklagte ſtand hinter ihm und

hob, sodaß es Schemäka wohl sehen konnte, ein Tuch, worin ein großer Stein lag, in die Höhe. Dieser meinte, daß darin ein hübsches Sümmchen liegen möchte, welches ihm zugedacht wäre. Er entschied daher, „Beklagter solle das Pferd so lange behalten und gebrauchen, ja nicht eher an Kläger zurückgeben, als bis ihm der Schweif wieder gewachsen sei".

Siebentes Quadrat.

Nun zeigte der Vater den Mord seines geliebten Kindes an. Beklagter hob wieder sein Tuch. „Zulage, Zulage", dachte Schemäka und urtheilte von Rechts wegen: „Beklagter soll so lange mit der Mutter des erdrückten Kindes zusammenleben, bis er mit ihr wieder ein Kind an Stelle des verlorenen gezeugt habe".

Achtes Quadrat.

Zuletzt trat der seines Vaters beraubte Sohn auf. Das Tuch blitzte in Schemäka's Augen. Er erkannte für Recht: „Beklagter soll sich an den Platz stellen, wo der Zerquetschte lag, als er auf ihn fiel; Kläger müsse sich von der Brücke herab auf ihn stürzen und ihn dafür billigerweise wiederum erdrücken".

Neuntes Quadrat.

Nach geschlichtetem Proceß zeigte der arme Bruder dem reichen an, er werde also das Pferd vor der Hand behalten. Der reiche wollte es nicht gern missen und gab ihm dafür 5 Rubel, 6 Scheffel Korn und eine milchende Ziege. Dabei wurden sie wieder Freunde auf lebenslang.

Zehntes Quadrat.

Bei dem Vater des erdrückten Kindes bestand Beklagter nicht weniger auf die Sentenz. Es wollte jedoch dem Manne gar nicht in den Kopf, daß er seine Frau einem andern zum Kinderzeugen abgeben sollte. Er bot daher 50 Rubel, eine Kuh mit einem Kalbe, eine Stute mit einem Füllen und 10 Scheffel Getreide zum Aequivalent. Der Handel ward richtig.

Elftes Quadrat.

Nun kam er zu dem Sohne, der durch ihn seinen Vater verlor, und lud ihn höflichst ein, sich von der Brücke auf ihn herabzustürzen. Dieser hatte doch eine Besorgniß, ob er auch gerade

auf den Mörder fallen und ob nicht gar dieser Schelm auf die Seite springen würde. Er suchte sich also mit ihm durch 200 Rubel, ein Pferd und 8 Scheffel Getreide abzufinden, womit beide Theile höchst zufrieden auseinander gingen.

Zwölftes Quadrat.

Damit war aber Herrn Schemäka's Rechnung noch nicht geschlossen. Er schickte seinen Bedienten zu dem, den seine wohlwollende Billigkeit losgesprochen hatte, und ließ ihn um 300 Rubel ersuchen. „Hätte mich der Herr Richter nicht losgesprochen", erklärte dieser, „so wäre ihm der Stein an den Kopf geflogen." „Nun so sei Gott gelobt", sagte Schemäka, „daß ich mich so klug aus dem Handel zog".

Man sieht, dieses Märchen ist, trotz seiner Veränderungen, jenes tibetanische, dessen indisches Original noch aufzufinden wir fast mit Zuverlässigkeit hoffen dürfen. Die echt russische Motivirung des Urtheils durch die angenommene Bestechung mag vielleicht erst später hinzugetreten sein; die übrigen Veränderungen sind unwesentlich. Das Wichtigste ist, daß zwei Processe weggefallen sind, nämlich der zweite und vierte der tibetanischen Darstellung; wir können daraus schließen, daß das Märchen, wenn auch nicht ursprünglich mündlich überliefert, doch später lange so fortgepflanzt sein muß, ehe es wiederum in der uns bekannten Gestalt schriftlich fixirt ward. Auf diesem Wege mag es auch die unbedeutenden Veränderungen der drei Fälle angenommen haben und durch Uebertreibung des jus talionis zu seiner, in humoristischer Beziehung so vortrefflichen Fassung gelangt sein.

Erst in neuester Zeit ist uns von Indien aus eine ziemlich ähnliche Umwandlung dieses Märchens durch den mohammedanischen Juder Lutfullah bekannt geworden. Dessen Werk ist mir noch nicht zur Hand, allein die hierher gehörige Partie desselben ist im „Ausland", 1857, Nr. 48, S. 1142, in einer Uebersetzung mitgetheilt und demgemäß allgemein zugänglich. Die hier gegebene Fassung unterscheidet sich von den bisherigen zunächst durch das, was für uns das Wichtigste ist, daß an die Stelle des Hauptprocesses (des ersten) der Contract mit dem Juden, die Verschrei-

bung eines Pfundes Fleisch, getreten ist. Im übrigen unterscheidet sie sich von der russischen dadurch, daß sie auch den zweiten Proceß der tibetanischen Darstellung bewahrt hat, und selbst die dem Angeklagten mitgegebenen Fragen (s. S. 395, Note), jedoch in sehr abweichender Form, zu reflectiren scheint. Wir können daraus zunächst mit Entschiedenheit schließen, daß sie nicht auf der russischen Fassung beruht — was auch ohnedies unwahrscheinlich wäre —, sondern auf einer der Quellen derselben. Da die Mongolen auch in Indien und dem übrigen Asien lange geherrscht haben, so liegt am nächsten, auch hier die mongolische Darstellung als Grundlage anzunehmen. Allein die Abweichung bezüglich der Entscheidung über den dritten Proceß von der tibetanischen Darstellung und die Uebereinstimmung in dieser Beziehung mit der russischen nöthigt uns, entweder anzunehmen, daß die mongolische Uebersetzung sich diese Aenderung erlaubt habe, was nicht sehr wahrscheinlich ist, oder daß noch ein Mittelglied eingetreten sei, auf welchem die russische und Lutfullah's Darstellung beruhen. Doch ehe wir weiter gehen, will ich die Hauptzüge dieser Darstellung kurz zusammenfassen: „Im dritten Jahrhundert der Hedschra", heißt es in ihr, „war in Kairo ein Richter, Mansur ben Musia. Unter ihm borgte ein Soldat von einem Juden Geld und verschrieb ihm ein Pfund Fleisch. Als er nicht bezahlen kann, will ihn der Jude vor Gericht schleppen; doch er entflieht. Auf der Flucht stößt er auf eine schwangere Frau, welche er umstößt, sodaß sie eine Fehlgeburt macht (entspricht tibet. 5, russ. 2); weiter stößt er auf einen Reiter; er gibt dem Pferde einen Stoß, sodaß es ein Auge verliert (entspricht tibet. 2, fehlt im Russ.); er flieht weiter und springt in einen Steinbruch; hier stürzt er aber auf und durch eine Hütte auf einen Mann, den er dadurch tödtet (entspricht tibet. 3, russ. 3). Der Jude, der Vetter der Frau, der Reiter und der Sohn des Getödteten führen ihn nun zu dem Richter. Vor dessen Hause sieht er einen alten betrunkenen Mann (im Widerspruche gegen die Gesetze des Islam), und einen Menschen lebendig begraben (entspricht den mitgegebenen Fragen). Der Richter entscheidet nun gegen den Juden in der

bekannten Weise; in Bezug auf die Frau wie im Tibetanischen und Russischen. Was den Reiter betrifft, so fordert dieser die Hälfte des Werths seines Pferdes, welchen er zu 200 Goldstücken angibt; der Richter entscheidet, daß das Pferd der Länge nach durchgesägt werden soll; den unverletzten Theil solle der Kläger behalten, den verletzten dagegen der Verklagte nehmen und dafür die Hälfte des angegebenen Werths, 100 Goldstücke, zahlen. In Bezug auf den Sohn urtheilt er wie im Tibetanischen und Russischen. Alle stehen natürlich von der Verfolgung ihres Rechts ab, müssen aber eine Buße bezahlen. Nach Beendigung des Proceßverfahrens fragt der Verklagte den Richter wegen der beiden auffallenden Erscheinungen vor seiner Thür (vgl. Tibetanisch). Der Richter erklärt ihm, „daß der betrunkene Alte als Vorkoster gebraucht sei, weil die geistigen Getränke oft mit Giften versetzt seien; was den lebendig Begrabenen betreffe, so hätten früher zwei Zeugen bezeugt, daß er gestorben sei, jetzt sei er trotzdem zurückgekehrt, durch die Zeugenaussagen stelle sich jedoch heraus, daß er wirklich gestorben sei, und es könne also der Zurückgekehrte nicht der wirkliche sein, sondern nur ein Geist; um allen Streit zu schlichten, habe er daher befohlen, ihn zu begraben".

Hieran schließt sich nun eine deutsche Bearbeitung, welche schon in einem alten, zu Bamberg 1493 gedruckten Meistergesange von Kaiser Karl's Recht erscheint (von der Hagen, Gesammtabenteuer, III, CXXXVIII; Simrock, a. a. O., III, 198). Sie lautet in dem von Simrock gegebenen Auszuge folgendermaßen:

„Ein reicher Kaufmann hatte seinem Sohne sein ganzes Vermögen hinterlassen. Dieser verschwendet es aber im ersten Jahre. Nun borgt er 1000 Gulden von einem Juden, um sein Glück außer Landes zu versuchen. Die Bedingung ist die bekannte. Mit großem Gewinne kehrt er zurück, findet aber den Juden nicht daheim und versäumt so die Frist; wenigstens behauptet der Jude, er habe den Contract nicht erfüllt, weil das Ziel verstrichen sei. Sie beschließen, zum Kaiser Karl zu reiten, damit dieser den Zwist entscheide. Unterwegs schläft der Kaufmann auf dem Pferde ein und reitet ein Kind zu Tode, das ihm unvorsichtig in den Weg

lief. Der Vater desselben schreit ihn für den Mörder an (entsprechend tibet. 5, Lutfullah und russ. 2) und folgt nun, sein Recht geltend zu machen, den Reisenden an den Hof des Kaisers. Hier wird der Kaufmann festgenommen, fällt aber durch ein neues unverschuldetes Unglück aus dem Fenster und tödtet einen alten Ritter, der unten auf einer Bank saß (entsprechend tibet., Lutfullah und russ. 3). Auch der Sohn dieses Ritters tritt jetzt als Kläger wider den Kaufmann auf und der Kaiser hat nun drei Rechtshändel zugleich zu schlichten. Den Streit mit dem Juden entscheidet er auf die bekannte Weise; den Anspruch wegen des überrittenen Kindes beseitigt er wesentlich wie im Tibetanischen, Russischen und bei Lutfullah:

Leg ihn zu deinem Weibe,
Daß er ein andres Kind dir macht.
«Nein», sprach der Mann, «das Kind laß ich fahren».

Dem Sohne des alten Ritters aber räth er (ebenfalls den gegebenen Fassungen entsprechend), um auf die genugthuendste Art seinen Vater zu rächen, solle er auf das Zimmer gehen; den Beklagten werde man unten auf die Bank setzen; er möge dann aus dem Fenster ihn gleichfalls zu Tode fallen. Aber der Kläger fürchtet, er möchte daneben fallen, und läßt die Sache bewenden."

Es bedarf keiner Bemerkung, daß auch diese Form in letzter Instanz aus der tibetanischen oder deren indischer Grundlage stammt; doch sieht man sogleich, daß, welches auch ihre nächste Quelle war, sie entweder mündlich empfangen oder mündlich fortgepflanzt ist. Sie unterscheidet sich von der tibetanischen und russischen dadurch, daß sie statt des ersten Processes den mit dem Juden hat. Darin stimmt sie mit Lutfullah überein; es entsteht die Frage: wo ist diese Veränderung vorgenommen, im Orient oder Occident, ist die Erzählung von der Verschreibung eines Pfundes Fleisch im Orient oder Occident entstanden? Da der ganze übrige Theil Rest oder Fragment einer entschieden orientalischen Erzählung ist, so spricht schon dieses fast mit Entschiedenheit dafür, daß auch der erste Proceß aus dem Orient stammt; dies wird aber fast zu voller Gewißheit dadurch, daß ihn die sich aufs engste an die tibetanische

Digitized by Google

Darstellung anschließende europäische Form, nämlich die russische, noch nicht kennt. Wir werden also unbedenklich anzunehmen haben, daß die Fassung, welche uns jetzt durch Lutfullah bekannt geworden ist, im wesentlichen schon vor 1493 im Orient existirte, unzweifelhaft schon lange vorher, und erst von daher nach Europa drang. Die unwesentlichen Differenzen in den Einzelheiten, insbesondere des Processes mit dem Juden, sprechen, wie sich von selbst versteht, nicht dagegen; doch will ich bemerken, daß eine der mehrfach vorkommenden orientalischen Darstellungen von diesem allein, welche Malone aus einem persischen Manuscript und Simrock im Auszuge (a. a. O., S. 190) mitgetheilt hat, fast vollständig mit der des Meistergesangs stimmt, sodaß also anzunehmen ist, daß sich seit 1493 bis auf das vorige Jahr die Geschichte einigermaßen, obgleich sehr unwesentlich, verändert hat.

Ob nun die Erzählung vom Juden sich im Orient früher einzeln gestaltete und später erst an die Stelle des ersten Processes der tibetanischen und mongolischen Darstellung trat, oder zuerst hier ihren Sitz hatte und sich später aus diesem Zusammenhange befreite, läßt sich mit voller Sicherheit nicht entscheiden. Für das erstere kann man zwar den Umstand geltend machen, daß sie im Orient mehrfach allein vorkommt (Simrock, III, 190 fg.; Dunlop, S. 261 fg.) und auch, obgleich etwas verändert und ohne daß ein Jude der Gläubiger ist, schon im Dolopathos (Analyse du Dolopathos, bei Lerour de Lincy, Roman des Sept Sages, S. 127 —130), in den Gesta Romanorum (Gräße, Uebersetzung, II, 164) erscheint, mit dem Juden im Pecorone des Ser Giovanni; allein so gut wie bei Lutfullah der vierte, bei den Russen und Deutschen der zweite und vierte Proceß fehlen, konnten in mündlicher Darstellung auch alle übrigen der orientalischen Fassung ausgelassen werden und zwar um so mehr, da diese Fleischverschreibung so inhaltsreich ist, daß sie gewissermaßen von selbst zur besondern Behandlung auffordert. Denn dadurch tritt sie mächtig vor den übrigen hervor, während sie, in der Verbindung verharrend, gewissermaßen zu deren Niveau herabgedrückt wird. Ich bin daher der Ansicht, daß, als das buddhistische Märchen in den

islamitischen Orient hinübergenommen ward, was wol unzweifelhaft zunächst durch Uebersetzung aus dem Mongolischen geschah, der Uebersetzer und Umarbeiter die in ebendiesem Werke so häufig vorkommenden Fleischabschneidungen und Zuwägungen benutzt hat, um an die Stelle des ersten — höchst unbedeutenden — Processes einen interessantern zu setzen, ähnlich, wie auch die Urtheilssprüche im zweiten und dritten tibetanischen Falle auf eine geistvoll humoristische Weise umgewandelt sind. Es erinnert dies an die Art, wie die Erzählungen der indischen Sammlungen im Tûtînâmeh behandelt sind, wo ebenfalls nicht selten bedeutende Veränderungen und Versetzungen vorgenommen sind. Beiläufig bemerke ich, daß der Umstand, daß in den beiden erwähnten ältesten occidentalischen Darstellungen der Darleiher kein Jude ist, nicht zu dem Schlusse berechtigt, daß diese Umwandlung erst im Occident (etwa dem Pecorone) stattgefunden habe, woraus alsdann irrigerweise weiter gefolgert ist, daß die Erzählung erst aus dem Occident nach dem Orient gekommen sei. Die Verschreibung tritt dort gegen die übrige Erzählung, in welche sie verschränkt ist, so sehr in den Hintergrund, daß die Bezeichnung des Gläubigers als Juden gleichgültig sein konnte. Im Dolopathos ist sie sogar besser motivirt, indem ein reicher Lehnsmann diese Gelegenheit benutzen will, sich für eine früher von seinem Lehnsherrn erlittene Unbill an ihm zu rächen. Nicht unmöglich übrigens ist auch, daß die erste Kunde dieser orientalischen Erzählung, wie die so vieler anderer, durch Juden, die damaligen Vermittler zwischen asiatischer und europäischer Cultur, in den Occident drang; diese konnten alsdann leicht geneigt sein, diese Bezeichnung wegzulassen. Später erst vielleicht wurde sie — jedoch, wie wir gesehen haben, gewiß schon lange vor 1493 — vollständiger auf anderm Wege bekannt. Uebrigens sind auch Züge in der Darstellung im Dolopathos und in den Gesta Romanorum, welches höchst wahrscheinlich machen, daß auch diese Fassung in ihrer Totalität aus dem Orient stammt; ich werde darüber bei Behandlung des Sindabadkreises sprechen, speciell bei der Geschichte, welche Keller „die Entführung" nennt (Li Romans des Sept Sages,

CXXVII). Das Stadium von der Novelle im Pecorone bis zum Kaufmann von Venedig ist schon von Simrock und Dunlop, a. a. O., genügend behandelt, vgl. auch Gervinus, Shakespeare, II, 51 fg.

Bei dieser Gelegenheit erlaube ich mir noch zu bemerken, daß auch die Scene mit den Kästchen, als deren letzte Quelle man bisher Barlaam und Josaphat, Kap. VI, betrachtet hat (vgl. Liebrecht zu Dunlop, S. 462, Note 74, und unten §. 232), nicht hier ihren Endpunkt findet, sondern ebenfalls erst in indischen Märchen. Eins derart steht in Verbindung mit Vikramâditya und Sâlivâhana, und bildet eine schwierige Rechtsfrage, bei deren Lösung der letztere seinen Scharfsinn zeigt. Es findet sich im Vikramacaritra, c. 24 (Journal asiatique, 1845, VI, 289) und in der bengalischen Uebersetzung, Kap. 23, S. 101—106, vgl. auch Lassen, Indische Alterthumskunde, II, 882, Note 3. „Ein reicher Kaufmann hat vier Söhne; als sein Tod naht, sagt er zu ihnen: «Seid einig, trennt euch nicht! Wenn sie sich aber nicht vertragen könnten, so würden sie unter seinem Bette vier Gefäße mit ihrem Namen bezeichnet finden, welche das Erbtheil eines jeden enthielten». Nach seinem Tode fangen sie nach einiger Zeit an, sich zu streiten; sie holen nun die Gefäße; in dem des Aeltesten ist Erde, in dem des zweiten Kohle, in dem des dritten Knochen, in dem des vierten Stroh. Keiner weiß, wie das zu deuten sei; auch Vikramâditya nicht. Da hört es das wunderbare Schlangenkind Sâlivâhana in Pratishthâna, kommt in den Gerichtssaal und entscheidet: Wer das Gefäß mit Erde hat, erbt die Ländereien; wer die Kohle, alle acht Metalle: Gold, Silber u. s. w.; wer die Knochen, alles Lebende: Elefanten, Pferde, Büffel, Ziegen, Widder, Sklaven; wer das Stroh, alle Frucht, Getreide u. s. w. Mit dieser Entscheidung sind die Brüder zufrieden." Ich verkenne zwar keineswegs die Verschiedenheit zwischen der Rolle, welche die Kästchen in diesem Märchen und im Barlaam und Josaphat spielen. Hier ist ihr Inhalt fraglich; dort nur die Bedeutung desselben. Allein ich zweifle sehr, daß diese stark genug ist, um uns zu erlauben, die Märchen voneinander zu trennen; für die Ver-

bindung spricht vielmehr, daß überhaupt der Charakter dieser Parabel im Barlaam und Josaphat sehr buddhistisch ist, und da dieser Roman in Indien spielt und um dessen Zeit, selbst wenn man sie um 740 setzt (vgl. §. 17, 7), schon Indisches in Fülle nach dem Westen gedrungen war, halte ich es für gar nicht unwahrscheinlich, daß sie in einer sehr ähnlichen Gestalt aus Indien her bekannt geworden und nur eine Nebenform von jenem Märchen sei. Zu größerer Sicherheit wird vielleicht die Kenntniß der Gestalt führen, welche dieses in der mongolischen Bearbeitung des Vikramacaritra angenommen hat. Aber mit hoher Wahrscheinlichkeit spricht schon jetzt für meine Ansicht eine sicher hierher gehörige Nebenform, welche W. Taylor, Oriental historical Manuscripts, I, 131, aus einer tamulischen Erzählungssammlung, Cathamanchari = sanskr. kathâmanjari, „Perle der Erzählungen", mittheilt. Sie lautet: „Eines Tages kam die Gemahlin eines Pândyakönigs und sagte zu ihrem Manne: «Wie kommt es, daß du deinem Staatsminister monatlich 1000 Goldstücke gibst, während er nichts thut, sondern dir blos mit Sprechen beisteht, und nur zwei oder drei Goldstücke monatlich denen, welche Tag und Nacht in Arbeiten verwendet werden? Das ist nicht recht, wenigstens wie mir scheint». Der König antwortete: «Ich will es dir durch ein Beispiel erklären». Darauf nahm er zwei kleine Juwelenkästchen; in jedes legte er etwas Haar und etwas Asche und verschloß danu den Deckel. Darauf rief er seinen Minister und einen Soldaten, welchen die Königin ihm nachgewiesen hatte, übergab jedem eius der Kästchen und sagte ihm: «Geh und bringe dies Kästchen dem und dem König, und wenn du es abgegeben, dann komm wieder». Beide reisten demgemäß ab; der Minister kam, dem Befehle zufolge, zum König von Sera und sprach: «Der Pândyakönig schickt dir dies Kästchen». Der König öffnet es und da er nichts wie Haar und Asche sieht, ruft er ärgerlich: «Was soll das bedeuten?» Der Minister, obgleich er den Inhalt des Kästchens erst in diesem Augenblicke kennen lernte, antwortete mit großer Geistesgegenwart augenblicklich: «Majestät! Unser König hat kürzlich ein Opfer gebracht, aus welchem ein Geist hervorkam

und etwas Asche und Haar aus seinem Zopfe gab; davon sendet euch der König einen Theil; denn es ist ein heilbringendes Geschenk für Könige. Hebe es recht sorgfältig auf! Ich bitte dich darum». Als der Serakönig diese Erklärung hörte, war er sehr erfreut, gab dem Minister ein Geschenk und schickte auch dem Pândyakönig kostbare Gegenstände durch ihn. Der Soldat aber war zu dem Sorenkönig entsandt, dem er ebenfalls sein Kästchen ehrfurchtsvoll überreichte. Als dieser es öffnete, war er ebenfalls ärgerlich und fragte: «Was das bedeuten solle?» Der Soldat stand aber stumm da, als er den Inhalt erblickte, und wußte nichts zu antworten. Da wurde der König wüthend und sprach: «Wagt es der Pândyakönig, mich so schimpflich zu behandeln?» und befahl, den Soldaten zu fassen, durchzuprügeln und wegzujagen. Als der Minister und der Soldat an den Hof des Pândyakönigs zurückgekehrt waren, erzählte dieser seiner Gemahlin die verschiedenen Resultate und fragte sie nun selbst: «Wer verdient den höchsten Sold?» Die Königin war beschämt und zog sich schweigend zurück."

Daß diese Erzählung schon verhältnißmäßig alt sei, folgt daraus, daß ihr erster Theil im wesentlichen ganz gleich in der Çukasaptati erscheint, welche wir schon als das Werk kennen, durch das vorwaltend die indischen Märchen nach dem Westen gelangten. Hier ist es die Erzählung der 52. Nacht und lautet in der verkürzten Form, in welcher uns dies Werk bisjetzt bekannt ist, folgendermaßen: [1]) „In der Stadt Saneravati war ein König Somila, dessen Minister, mit Namen Suçila, einen Sohn, Namens Vishnu, hatte, welcher von dem Könige zu einer Gesandtschaft wegen Kriegs und Friedens verwendet ward. Er fiel aber in Ungnade bei dem Könige und verlor seine Stelle, aber, obgleich arm, blieb er voll Selbstbewußtsein und Stolz, weshalb der König nicht einmal mit ihm sprach. Einst sagte der Minister zu dem Könige: «Mein Sohn liebt den König, ist wohlgesinnt und der

[1]) Ich muß sie ganz nach Galanos' Uebersetzung mittheilen, da die petersburger Handschrift der Çukasaptati von 47 bis 57 eine Lücke hat.

Staatsgeschäfte kundig; deshalb bitte ich, ihn zu einer Gesandtschaft zu verwenden». Der König, welcher anderer Meinung war, that Asche in eine Büchse, siegelte sie zu und sagte zu dem Sohne des Ministers: «Händige dieses Geschenk dem Könige von Anga ein!» Als Vishnu kam und die Büchse geöffnet ward, zeigte sich, daß unglückbedeutende Asche darin war. Darüber wurde der König erzürnt. Als Vishnu dies sah, sprach er voll Geistesgegenwart: «Mein König hat ein Pferdeopfer vollzogen und sendet dir diese Asche vom Opferaltar, da sie heilig, heilbringend und Sünden vertilgend ist». Als dies der König hörte, stand er auf, verehrte sie und nahm sie gnädig an; erfreut ehrte er den Vishnu und schickte ihn mit großen Geschenken zurück."

Man sieht aus diesen drei Erzählungen, daß die Inder es liebten, in mannichfachen Wendungen Scharfsinn an Kästchen und deren bekanntem oder unbekanntem Inhalt erproben zu lassen, und wird demnach wol keinen Anstand nehmen, auch die Parabel im Josaphat und Barlaam direct oder indirect auf Indien zurückzuführen. Auffallend ähnlich ist Boccaccio, VI, 10, wo Frate Cipolla mit derselben Geistesgegenwart den vertauschten Inhalt seines Kästchens erklärt.

Beiläufig bemerke ich, daß in der Çukasaptati die Erzählung zur Idee der Uriasbriefe übergeleitet ist. Diesen Weg verfolgt sie noch mehr in Somadeva's Märchensammlung (Brockhaus' Uebersetzung, S. 17), wo sie in ihrem Detail infolge davon ganz geändert ist. Daran schließen sich Zehn Veziere, 9. Erzählung, S. 68, in Tausendundeine Nacht (Weil), II, 670 u. a.

§. 167. Wir können diese buddhistischen Legenden aber nicht verlassen, ohne wenigstens in der Kürze noch einen Märchenkreis zu berühren, welcher daraus hervorgetreten ist. Ich habe, wie schon mehrfach erwähnt, gezeigt, daß der mongolische Ssiddi-kür auf der ältest-erreichbaren Gestalt der Vetâlapancaviṇçati beruht und diese höchst wahrscheinlich ein ursprünglich buddhistisches Werk ist. In dessen Anfang nun (s. Benjamin Bergmann, Nomadische Streifereien, I, 251) ist diese Legende als Einleitung benutzt; die Stelle des Sivi (eigentlich des Buddha, s. oben §. 166, S. 389)

verkritt aber der große buddhistische Weise und Nekromant, gewissermaßen ihr Faust, Nâgasena oder Nâgârdschuna (s. a. a. O.); an die Stelle der Taube tritt der Zauberlehrling, der sich vor seinen Zaubermeistern in Gestalt eines Pferdes geflüchtet hat; sein dummer Bruder verkauft dieses Pferd den Zauberlehrern selbst, die ihn verfolgen; diese erkennen es als Zauberpferd und wollen es schlachten; da verwandelt es sich in einen Fisch; die sieben Magier verwandeln sich nun in sieben Reiher (an diese Wendung schließt sich wieder ein anderer Märchenkreis); als sie ihn eben fangen wollen, wird er zu einer Taube, sie nun zu sieben Habichten; da flüchtet er sich in Nâgasena's Busen (wie jene vom Falken verfolgte in den des Sivi). Nun kommen die Magier als sieben Bettler, wol hier im eigentlich buddhistischen Sinne Bhikshus, Bettelmönche, und bitten ihn um seinen Rosenkranz; das Täubchen sagt ihm, er solle ihn hingeben, aber die Hauptkugel in seinen Mund nehmen; der Bhikshu wirft ihnen nun die Kugeln hin; diese werden zu Würmern; die sieben Magier verwandeln sich sogleich in Hühner und picken sie auf. Da läßt der Bhikshu die Hauptkugel fallen; diese wird ein Mensch und tödtet die sieben Hühner, die sich alsdann in Menschenleichen verwandeln." Dieser Kampf des Zauberlehrlings mit den Meistern scheint ursprünglich sich aus den vielfachen Zauberkämpfen zwischen buddhistischen und brahmanischen Heiligen, von denen die Legenden der Buddhisten berichten, gestaltet zu haben (vgl. z. B. Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme, I, 177; Schiefner, Leben des Buddha, in Mém. de l'académie de St.-Petersbourg par divers savans, 1851, VI, 260). Was in der mongolischen Darstellung Umwandlung des ohne Zweifel indischen Originals ist, läßt sich vor Auffindung von diesem selbst, oder einer Nebenform bei einem andern buddhistischen Volke noch nicht bestimmen; ebenso wenig, ob die Formen, welche sich daran schließen, aus der mongolischen oder einer andern, auf dem Original ruhenden Darstellung ausgegangen sind. Am nächsten verwandt ist der „Zauberer und sein Schüler" in den Vierzig Vezieren, 195; ferner Tausendundeine Nacht (Weil), I, 220; Tausendundein Tag (Preuzlau), VI,

34; vgl. auch die vielen Zauberkämpfe in Mogreby in Tausendundein Tag, VIII. Sie drangen auch in den Occident und traten auch im Kreise der Sieben weisen Meister hervor: minder verwandt im „Zauberer", etwas mehr im Hypokrates und Galen (Keller, Li Romans, CCIII, CCXIV; Dyocletian, Einleitung, 57. 60). Fast kaum verändert erscheint aber die mongolische Fassung in den europäischen Märchen und zwar zunächst bei Straparola, VIII, 6 (5), welche Fassung bei Grimm, KM., III, 288 im Auszuge mitgetheilt ist. Kaum verschieden von dieser ist das serbische Märchen Nr. 6 bei Wuk, dessen Hauptzüge ich mir mitzutheilen erlaube, damit man wenigstens an einem, wenn auch schon etwas ferner stehenden, Beispiele sehe, wie treu hier das Wesentliche wiederkehrt. Hier lautet das Märchen ungefähr folgendermaßen:

„Der einzige Sohn verläßt den Vater, um ein Handwerk zu lernen. Es begegnet ihm ein Mann in einem grünen Rocke — der Teufel —, der ihm verspricht, ihm eins zu lehren. Durch Wasser bringt er ihn in die Hölle und übergibt ihn einer Alten. Die verräth ihm, daß er beim Teufel sei und daß dieser auch sie verlockt habe. Sie räth ihm, stets auf des Teufels Fragen zu antworten: er wisse noch nichts. Diesen Rath befolgt er; da wird der Teufel nach drei Jahren zornig und schickt ihn wieder zu der Oberwelt. Der Junge hatte aber des Teufels Handwerk ganz gut gelernt. Er geht zu seinem Vater und sagt ihm, er habe ein Handwerk gelernt; er solle mit ihm zu Markte ziehen (vgl. Vierzig Veziere). Dort verwandelt er sich in ein Pferd (vgl. Ssiddikür) und läßt sich an seinen Meister verkaufen; empfiehlt aber dem Vater, die Halfter zu behalten und diese, sowie er den Kaufpreis erhalten hat, auf die Erde zu schlagen. Es geschieht, wie er vorhergesagt; der Meister kauft das Pferd, aber sowie der Vater auf die Erde schlägt, ist Pferd und Käufer verschwunden, und als der Alte nach Hause kommt, ist der Sohn schon da. Beim zweiten Jahrmarkte ist der Sohn eine Bude; der Vater muß beim Verkaufe die Schlüssel behalten; sowie er sie auf die Erde schlägt, ist alles wieder verschwunden. Der Sohn verwandelt

ſich in eine Taube (vgl. Ssiddi-kür und Dſanglun, ſowie Mémoires sur les contrées occidentales traduits du Sanscrit par Hiouen Thsang et du Chinois par Stan. Julien, oben S. 388) [1]), der Käufer in einen Sperber, der ſie verfolgt. Sie flüchtet ſich auf die Hand der Kaiſerstochter (vgl. Straparola) und wird ein Ring an ihrem Finger. Da wird der Sperber ein Mann und dient dem Kaiſer drei Jahre für den Ring. Die Tochter aber liebt den Ring; denn des Nachts verwandelt er ſich in einen ſchönen Jüngling. Er ſagt ihr: «Wenn der Kaiſer den Ring nehmen wolle, ſolle ſie mit ihm auf die Erde ſchlagen». Dies geſchieht; da wird der Ring Hirſe, von welchem ein Körnchen unter des Kaiſers Schuh rollt. Der Diener verwandelt ſich in einen Sperling, der den Hirſe aufpickt (bei Straparola, wie im Ssiddi-kür, ein Hahn). Schon hat er faſt alle aufgepickt, da wird der unter des Kaiſers Schuh ein Kater, der den Sperling verſchlingt (bei Straparola ſind es Körner, die noch an die Kugeln des buddhiſtiſchen Roſenkranzes im Ssiddi-kür deutlich erinnern)." Es bedarf wol kaum ausgeführt zu werden, wie mit dieſen Märchen dann zunächſt KM., 68, „der Gaudief und ſein Meſter" und alles von Grimm, III, 118 Verglichene zuſammenhängt und die Hauptzüge in Grimm, KM., 100, „des Teufels rußiger Bruder", 101, „Bärenhäuter", 103, „vom ſüßen Brei", mit vielen in Bd. III dazu citirten Verſionen, Wandlungen und Erweiterungen wiederkehren; vgl. auch noch Wolff, Niederländ. Sagen, Nr. 389; Schott, Walachiſche Märchen, Nr. 18. Daß auch das ſamojediſche Märchen Nr. 3 (in Alexander Caſtrén, Ethnologiſche Vorleſungen, Petersburg 1857, S. 169 fg.) hierher gehört, bemerke ich nur im allgemeinen, da ich weiß, daß ich damit noch keinen Glauben finde. Erſt wenn dieſe Unterſuchungen mit Sicherheit herausgeſtellt haben werden, daß es wenig Völker gibt, zu denen die indiſchen Märchen nicht gedrungen wären, wird man auch dieſe und ähnliche Annahmen nicht mehr paradox finden (vgl. übrigens auch §. 93).

[1]) Straparola hat auch die Verwandlung in den Fiſch (wie im Ssiddi-kür).

§. 168. Nach Erzählung der von S. 388 an besprochenen Geschichte schließt der Rahmen im südlichen (Dubois') Pantschatantra, wie in den übrigen Ausflüssen, ab, nur kürzer.

Noch viel stärkere Abweichungen bietet die Rahmenerzählung im Hitopadeśa. Die kämpfenden Vögel sind andere: Pfauen und Schwäne (in der persischen Uebersetzung „Wiedehopfe und Schwäne", Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 247), die Veranlassung anders, die Entwickelung verschieden; kurz, fast nur der einzige Zug ähnlich, daß die Burg der Schwäne durch Verrätherei des Krähenkönigs, der, wie im Pantschatantra, Meghavarna heißt, verbrannt wird. Doch retten sich die Schwäne in einen Teich.

Von den eingerahmten Erzählungen ist die erste (zweite in Max Müller's Uebersetzung, S. 109) = Pantschatantra, I, 18, s. §. 93. 94. 140. Die zweite (dritte bei Max Müller, S. 110) ist = Somadeva im Auszuge des dritten Buchs des Pantschatantra, s. §. 140, und Pantschatantra, IV, 7, s. §. 188. Die dritte (vierte bei Max Müller, S. 112) ist = Pantschatantra, III, 1, s. §. 143. Die vierte [1]) (eigentlich vierte und fünfte; fünfte bei Max Müller, S. 116) theilweise = einer in der berliner Handschrift des ersten Buchs des Pantschatantra, s. §. 76. Die fünfte (sechste bei Max Müller, S. 117) = Pantschatantra, III, 11, s. §. 156. Die sechste (siebente bei Max Müller, S. 125) = Pantschatantra, I, 10, s. §. 73. Die achte endlich = Pantschatantra, V, 1, s. §. 200.

Nur die siebente (bei Max Müller die achte), „vom treuen Viravara" (Max Müller, S. 134), haben wir besonders zu besprechen. Auch für diese ist unsere letzt-erreichbare Quelle sicherlich buddhistisch. Der Hauptzug liegt in dem Asadriça (der

[1]) Hinter dieser schließt das Manuscript der persischen Uebersetzung, welches Silv. de Sacy zu Gebote stand, plötzlich das dritte Buch ab. Die aus der persischen geflossene hindostanische Uebersetzung hat dahinter noch sechs Erzählungen, von denen drei im sanskritischen Texte vorkommen, nämlich des letztern fünfte (bei Max Müller die sechste), siebente (Max Müller's achte) und achte (Max Müller's neunte), drei aber nicht. Die sechste Erzählung (bei Max Müller die siebente) fehlt hier ganz.

Nicht-seinesgleichen-Habende) = Dschâtaka des Buddha. Asadriça — eine frühere Existenz Buddha's — soll eigentlich Nachfolger seines Vaters, des Königs von Benares, Brahmadatta, werden. Allein er will es nicht, sodaß sein jüngerer Bruder auf den Thron kommt und Asadriça Vezier wird. Ein Kshatriya verleumdet ihn und er muß flüchten; er geht zum König Sâmanya. Als er am Thore war, ließ er dem Könige sagen, daß ein ausgezeichneter Bogenschütze da sei. Der König fragt: wieviel Sold er verlange? Er fordert 1000 Mansuras täglich, und der König bewilligt sie. Die übrigen Söldner sind auf den so überschwenglich hohen Sold neidisch; aber er verrichtet einen des Soldes würdigen Wunderschuß (Spence Hardy, Manual of Buddhism, 114). Der übrige Theil der Legende ist hier von keinem Belang.

An diese Fassung schließt sich theilweise noch ganz eng die Fassung in Kâdiri's und dem türkischen Tûtînâmeh (Iken, XXI, 89, Rosen, II, 2), die gewiß aus dem des Nachshebi stammt. Auch hier hat ein Vater zwei Söhne; der älteste eignet sich nach dessen Tode den Thron an und will seinen Bruder umbringen. Dieser flüchtet und tritt für 1000 Rupien täglich in den Dienst eines Königs, mit der Verpflichtung, alles auszurichten, was dieser ihm befehle. Er verrichtet nun zwar keinen unnützen Wunderschuß, aber, mit Hülfe dankbarer Thiere, welche er verpflichtet hat, wunderbare Dienste (vgl. §. 71, S. 217).

Die Form, welche im Hitopadesa erscheint, stammt aus der ebenfalls ursprünglich buddhistischen Vetâlapancavinçati (s. §. 166). Da bildet sie im Sanskritterte die vierte Erzählung (s. die Recension des Sivadâsa in Lassen's Anthologia sanscritica, S. 28—34, des Somadeva bei Brockhaus, in: Berichte der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philol.-histor. Klasse, 1853, S. 205), ebenso in der Vrajabearbeitung, die dritte in der tamulischen, die siebente bei Lancereau, übersetzt im Journal asiat., 1851, XVIII, 366.

„Der Held wird hier, wie im Hitopadesa, nur als Radschaputra bezeichnet und Viravara, «bester Held», genannt; in der sanskritischen Vetâlapancavinçati fordert er täglich ein Goldstück,

im Hitopadeśa 400, in der Vrajabearbeitung 1000. Als er nun den Dienſt verrichtet, hört der König das Weinen einer Frau; er ſendet Viravara hin, um zu ſehen, was es bedeutet, und folgt ihm ungeſehen nach. Viravara erfährt von der Frau, daß ſie das Glück des Königs ſei (vgl. dazu Dſanglun, 176, und Siṇhâsana-dvâtriṇçat, bengaliſche Bearbeitung, 31. Erzählung, S. 133—136, welche in der Vikramacaritra — wenigſtens in der von Roth analyſirten Recenſion — fehlt); daß ſie weine, «weil dem Könige ein Unglück bevorſtehe (in der Vetâlapancaviṇçati «Tod», im Hitopadeśa im allgemeinen, «daß ſie ihn verlaſſen müſſe»); es könne aber abgewendet werden, wenn Viravara ſeinen Sohn der Göttin Devî opfere. Er thut es, aber iſt infolge davon des Lebens überdrüſſig und opfert ſich nun auch ſelbſt (in der Vetâlapancaviṇçati thun es auch des Geopferten Schweſter und Mutter). Wie der König dies ſieht, will er ſich ſelbſt ebenfalls umbringen. Da wird die Göttin gnädig und belebt alle wieder."

Auch dieſe Darſtellung findet ſich in Kaśmîr's und der türkiſchen Bearbeitung des Tûtînâmeh (Iken, II, S. 17 fg.; Roſen, I, 42) mit wenigen Veränderungen und wird wol, wie die des Hitopadeśa, aus einer Recenſion der Vetâlapancaviṇçati ſtammen.

An ſie ſchließt ſich die tamuliſche Darſtellung in Vier Geheimrath-Miniſter, aus dem Tamuliſchen (in Robertſon, Papers in the Tamul language, und vgl. Alakeswara Kath. Mscpt. in Mackenzie Collection, I, 220) von Chriſtian Rama Ayen, Hamburg 1855, S. 16. Bei weſentlicher Gleichheit in der übrigen Form tritt hier an die Stelle der phyſiſchen Aufopferung für den treuen Diener (das Muſter der Dienſttreue) die Nothwendigkeit, Dinge zu thun, durch welche er in den Verdacht geräth, ſeines Herrn Feind zu ſein. Es ſchweben nämlich drei Gefahren über dieſem: das Volk wird ihm die Erſtlinge des Reiſes darbringen, aber Schlangen haben ihr Gift hineinfließen laſſen; ferner: ein benachbarter König wird einen mit Backwerk gefüllten Schlauch ſenden, dieſer aber enthält zugleich Pfeile, welche den König bei Eröffnung deſſelben tödten ſollen; endlich wird ſich in der Nacht eine giftige Schlange von der Decke des Schlafgemachs

herablaſſen und den König tödten. Die beiden erſten Gefahren wendet der treue Diener ziemlich leicht ab. Aber bei der dritten muß er ſich — gegen alles orientaliſche Recht, mit Lebensgefahr — in des Königs Schlafgemach ſchleichen; während er die Schlange tödtet, ſpritzt ein Tropfen ihres Giftes auf den Buſen der Königin; indem er dieſes abwiſcht, erwacht ſie und klagt ihn nun an, ihre Ehre verletzt haben zu wollen, faſt ganz wie in der Einleitung zu den Zehn Vezieren und entfernt ähnlich mit dem Sindabad (vgl. auch §. 228, 2), worauf alsdann durch Erzählung von Geſchichten, die, wie im fünften Buche des Pantſchatantra, vor Voreiligkeit warnen, ſein Leben gerettet wird.

In dieſer Faſſung verkettet ſich das Märchen „vom treuen Diener" mit dem 39. in Baſile's Pentamerone und dem ihm gleichen „vom treuen Johannes" in Grimm's KM., Nr. 6, vgl. III, 16. Wie in der indiſchen Darſtellung die weinende Göttin des Glücks, ſo iſt es in der paderborniſchen bei Grimm, III, 17 eine unſichtbare Stimme, die die drohenden Gefahren verkündet. Die Gefahren ſelbſt ſind theilweiſe variirt. Doch klingt die zweite, vom treuen Diener zu vollziehende That, obgleich der Grund derſelben nicht angegeben wird, in der paderborniſchen Faſſung, wo er dem Herrn das Glas vor dem Munde wegſchlagen muß, noch ſehr an die Wegnahme des Reiſes an. Die dritte That iſt weſentlich wie im Indiſchen, die Tödtung eines Drachen im Schlafgemach. Alle vier bisjetzt mir bekannten Faſſungen (eine fünfte in Catalonien, auf welche Liebrecht in Pfeiffer's Germania, II, 2, 240, aufmerkſam macht, kenne ich noch nicht) ſind ſich im weſentlichen ſo gleich, daß ſie auf einer Quelle beruhen müſſen, die ſich durch mündliche Tradition in Nebenumſtänden variirte. Da die ſüdindiſchen Märchen größtentheils ſich als buddhiſtiſch nachweiſen laſſen und die buddhiſtiſchen Märchen durch die Mongolen insbeſondere nach Europa drangen (vgl. auch §. 204), ſo wäre hier vielleicht die Brücke zu ſuchen. In den europäiſchen Darſtellungen iſt ein Zug aus dem Märchenkreiſe, welchen ich durch „das Bild" bezeichnen und zu Vetâlapancaviṅçati, 1, beſprechen werde, hineingearbeitet und die Entführung durch das Schiff derſelben Art, wie in der Gudrun.

Diese letztere erscheint ganz ebenso gestaltet in dem russischen Volksmärchen: „die sieben Simeonen", welches wir als aus Vetâlapancavinçati, 5 = Ssiddi-kür, 1 und 2, entstanden erkennen werden. Danach ist es nicht unwahrscheinlich, daß selbst diese Art der Entführung aus einem orientalischen Märchen in die Gudrun gekommen ist. Doch will ich das, bevor sich die Grundform dieses Märchens findet, nicht mit Bestimmtheit behaupten. Die Verwandlung in den Stein ist ebenfalls aus dem Orient, vgl. Tausendundeine Nacht, „König der schwarzen Inseln", (Breslau) I, 287.

§. 169. Aehnlich, wie in der arabischen Bearbeitung an den Rester des ersten Buches als Fortsetzung desselben ein Kapitel geschlossen ist, in welchem der Verräther seine Strafe erhält (§. 109), ist hier im Hitopadesa an das dritte Buch ein ergänzendes viertes als Fortsetzuug getreten. Im dritten Buche ist hier der ursprüngliche Inhalt, welcher nur den Gedanken einprägen sollte, daß man einem frühern Feinde nie trauen soll, von der Schilderung der Zopyruslist bis zu einer Darstellung der „Kriegskunst" übergeleitet. Als Ergänzung zu dieser schließt sich im vierten Buche, in welchem die Vögel wieder Frieden schließen, die Kunst der „Friedensdiplomatie" an.

Die hier eingerahmten Erzählungen betreffend, so sind zunächst zwei (Max Müller's Uebersetzung, S. 152. 153) = Pantschatantra, I, 13. 14, s. §. 84. 85. Dann folgt, in die letztere eingeschachtelt, die Erzählung von der treulosen Gattin, welche ihren Diener küßt und, als der Mann es einmal sieht, ihm sagt, sie habe an seinen Mund gerochen, ob er seines Herrn Kampher verzehrt. [1]) Der Diener stellt sich nun sogar böse, daß er sich seinen Mund beriechen lassen müsse, und der betrogene Ehemann muß sich noch Mühe geben, den Galan zu bewegen, im Hause zu bleiben. Es ist dies eine der Mustererzählungen, vielleicht dem

[1]) In Max Müller's Uebersetzung, S. 153, Z. 7 v. u. ist „Frechheit" statt „Enthaltsamkeit" zu setzen. Der Sinn ist: „Dieser Diener nimmt sich viel heraus".

Strîveda entlehnt, auf jeden Fall würdig, darin zu stehen. Es erinnern viele Erzählungen daran, doch kenne ich keine, die sich speciell daran schlösse. Dann folgt, ebenfalls in dieses Fabelnetz verwebt, Müller's fünfte (S. 153) = Pantschatantra, I, 20, s. §. 97; dann Nr. 6 (S. 157) = Pantschatantra, III, 12, s. §. 158; Nr. 7 (S. 158) = Pantschatantra, I, 7, s. §. 60; Nr. 8 (S. 159) = Pantschatantra, V, 9, s. §. 209; Nr. 9 (S. 161) ist die Erzählung von Sunda und Upasunda, welche aus dem Mahâbhârata auszugsweise entlehnt ist. Die betreffende Episode ist von Bopp herausgegeben und ins Deutsche übersetzt im Indralokâgamanam, Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel, nebst andern Episoden des Mahâbhârata, S. 63—78; 37—45; 114—120; ins Französische von Lancereau in seiner Uebersetzung des Hitopadesa, S. 240 fg.; vgl. auch Somadeva's Märchensammlung, XV, 135—140, Brockhaus' Uebersetzung, S. 71. 72. Nr. 10 (S. 168) = Pantschatantra, III, 3, s. §. 146; Nr. 11 (S. 168) = Pantschatantra, I, 11, s. §. 78; Nr. 12 (S. 172) = Pantschatantra, III, 15, s. §. 164. Die letzte Nr. 13 (S. 178) ist = Pantschatantra, V, 2, s. §. 201.

Beiläufig bemerke ich, daß die persische Uebersetzung des Hitopadesa hier vom Original sehr abweicht, Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 247.

§. 170. Mit dem dritten Buche des Pantschatantra schließt Somadeva's Auszug daraus; ebenso augenscheinlich die Bearbeitung des Hitopadesa, welche aus dem vierten und fünften Buche des Pantschatantra nur vier Erzählungen aufgenommen und in ihr drittes und viertes vertheilt hat, nämlich Pantschatantra, IV, 7 und V, 1 in das dritte, und V, 2 und 9 in das vierte; von IV, 7 ist es sogar zweifelhaft, ob sie nicht in einer Recension des Pantschatantra im dritten Buche stand, s. §. 140. Sehen wir die Gestalt an, in welcher uns die ältern Recensionen das vierte und fünfte Buch zeigen, so erklärt sich diese Erscheinung. Zur Zeit, als Somadeva seinen Auszug abfaßte, enthielten sie — wie ja auch die drei ersten Bücher in dem von ihm benutzten Texte — gewiß nicht mehr als die arabische Bearbeitung, d. h.

jedes nur die Rahmenerzählung und eine eingeschobene. Da war eben nichts auszuziehen, und Somadeva ließ daher beide Bücher unberührt. Auch dem Verfasser des Hitopadesa oder der von ihm benutzten einen Grundlage desselben (s. Hitopadesa, Einleit. hinter Str. 7) scheint erst eine Geschichte mehr (im fünften Buche) vorgelegen zu haben, nämlich die erste des fünften, sodaß sein Text im wesentlichen mit demjenigen stimmte, welcher sich im südlichen (Dubois') Pantschatantra zeigt; auch aus dieser Gestalt ließen sich keine Fabelsammlungen bilden, wie sie uns in Hitopadesa, I, II, III, IV vorliegen; deshalb nahm jener Bearbeiter die vier (oder drei) Erzählungen, welche damals diese beiden Bücher enthielten, lieber in sein drittes und viertes auf und ließ ihre Rahmenerzählungen unbenutzt.

---

§. 171. Dem vierten Buche des Pantschatantra entspricht in der arabischen Bearbeitung bei Silv. de Sacy das neunte Kapitel, bei Symeon Seth der fünfte Abschnitt, bei Johann von Capua das sechste Kapitel, ebenso in der deutschen und spanischen Uebersetzung, bei Doni, Trattato III (S. 57), in Nasr-Allah's persischer Uebersetzung das siebente Kapitel (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 124), im Anvár-i-Suhaili das fünfte Kapitel, ebenso im Cabinet des fées. Bei Baldo die zwölfte Fabel, in Edélestand du Méril, Poésies inédites du moyen âge, S. 232.

Die Rahmen- und Haupterzählung bildet die Geschichte eines Meerungeheuers, bei Dubois eines Krokodils, in der arabischen Bearbeitung einer Schildkröte; die hebräische Uebersetzung hat statt dessen לְטָאָה „Eidechse", was aber Johann von Capua wieder in testudo verwandelt hat (hat er noch eine Quelle außer der hebräischen Uebersetzung gehabt oder gelegentlich consultiren können?). Dieses will auf Anstiften seiner Frau einen Affen umbringen und hat ihn schon in seiner Gewalt, büßt ihn aber durch dessen Schlauheit wieder ein.

§. 172. Die Einzelhei en der Rahmenerzählung sind in den sanskritischen Texten, dem südlichen (Dubois') Pantschatantra und

in der arabischen Bearbeitung zwar wesentlich identisch; doch finden sich auch einige Abweichungen.

Zunächst stimmen das südliche (Dubois') Pantschatantra und die arabische Bearbeitung — abweichend von den sanskritischen Texten (Kosegarten, hamburger und berliner Handschriften) — darin überein, daß sie die Veranlassung vorausschicken, durch welche der Affe ans Meer kommt. Hier stimmen sie auch darin überein, daß er ein Affenkönig sei und vor einem Nebenbuhler um die Herrschaft geflüchtet. Ebenso darin, daß der Affe eine Frucht durch Zufall in das Wasser fallen läßt und das Wasserthier durch deren Geplätscher gelockt wird. Diese Uebereinstimmung so voneinander entlegener und unabhängig voneinander entstandener Bearbeitungen zeigt, daß ihnen eine und dieselbe sanskritische Recension zu Grunde liegt, und zwar eine von den unserigen abweichende. Dies wird auch durch die Zahl und den Inhalt der eingeschobenen Geschichten bestätigt, welche in beiden nur eine und zwar dieselbe ist. Hieraus wird man geneigt sein zu schließen, daß die Fassung der Rahmenerzählung in unsern sanskritischen Texten — wie unzweifelhaft in andern Beziehungen (s. weiterhin), so auch in dieser — jünger sei als die in der arabischen Bearbeitung und im südlichen Pantschatantra vorliegende, und ich bin weit entfernt, zu verkennen, daß dieser Schluß richtig sein könne. Allein etwas bedenklich macht mich der Umstand, daß die Form in den sanskritischen Texten durch den Mangel dieser Einleitung viel unvollkommener ist, und man sieht nicht ab, warum jemand, wenn er die vollkommenere Form in seiner Recension gefunden hätte, sie so verstümmelt haben sollte. Dieses spricht vielleicht eher für die Annahme, daß wir in den sanskritischen Texten in dieser Beziehung eine der Grundlage der arabischen Bearbeitung vorausgegangene Recension vor uns haben. Entscheidend ist es natürlich nicht; möglich wäre, daß jemand diesen Eingang nach Einschiebung der ersten Erzählung weggelassen hätte, weil er dem von dieser sehr ähnlich ist.

§. 173. Die Scene, daß das Seeungeheuer unter dem Baume sitzt und von dem Affen auf dem Baume Früchte zugeworfen er-

hält, findet sich mit unwesentlicher Verschiedenheit auch im Sindabadkreise. Am entschiedensten zeigt dies die Darstellung im Sindibad-nâmah (Asiatic Journal, 1841, XXXVI, 13), welche sich — abgesehen von dem einen Thiere: nämlich einem Eber, statt des Seeungeheuers — fast ganz an die Darstellung im Kalilah und Dimnah und im südlichen (Dubois') Pantschatantra schließt. Es entsteht dadurch die Frage: Ist diese Fabel aus dem Pantschatantra oder Kalilah und Dimnah in den Sindabadkreis gekommen oder, umgekehrt, aus dem Original des Sindabad in das Grundwerk von jenen, oder aus einer andern Quelle von beiden entlehnt? Da wir im ersten, zweiten und dritten Buche die Veranlassung der Rahmenerzählung woandersher entlehnt fanden, so vermuthe ich, daß wir auch hier uns wol für die zweite oder dritte Beantwortung werden entscheiden müssen; ähnlich, wie nach §. 141 der Pfau der griechischen Fabel zur Eule gemacht ward, um diese Fabel mit der Rahmenerzählung zu verbinden, scheint mir auch hier der Eber des Sindabadkreises das ursprünglichere Thier zu sein und dieses ist in das Seeungeheuer verwandelt, um die Rahmenerzählung, speciell die Gefahr des Affen im Meere, damit zu verbinden, welche, wie ich im folgenden Paragraphen vermuthe, auf einer griechischen Fabel beruht. Diese Gefahr bildet den eigentlichen Kern der Rahmenerzählung und daher ist sehr natürlich, daß die Erzählung, welche die Veranlassung derselben darstellt, nach ihr umgestaltet wurde. Die Form, daß zu der eigentlichen Rahmenerzählung als Einleitung eine Veranlassung derselben hinzugedichtet wurde, zeigte sich auch im dritten Buche (§. 139), im zweiten (§. 113) und im ersten (§. 22). Wenn ich mit Recht annehme, daß der Sindabadkreis die ältere Form dieser Scene bewahrt hat und die (Bulletin der St.-Petersb. Akad. der Wissenschaften, hist.-philol. Kl., 1857, 4/16. Sept. = Mél. asiat., III, 188 fg.) ausgesprochene Vermuthung, daß das Original von letzterm den buddhistischen Weisen und Zauberer Nâgârdschuna als Helden hatte, folglich eine buddhistische Conception war, wahrscheinlich ist, so ist anzunehmen, daß auch diese Scene oder Fabel, wie die meisten des Pantschatantra, zunächst aus einem buddhistischen Werke stammt.

Die Frage wird noch verwickelter dadurch, daß, wie ich jetzt erfahre, nachdem ich schon das Manuscript zum Druck abgesendet hatte, diese Rahmenerzählung auch in der Çukasaptati erscheint. Leider ist das Manuscript derselben, welches ich der Liberalität der petersburger Akademie verdanke, durch Lücken noch mehr verkürzt, als dieser Auszug schon ursprünglich war. Doch sieht man deutlich, daß die Darstellung in der ursprünglichen Fassung fast ganz mit der im Pantschatantra übereinstimmte. Sie bildet die 65. und 66. Erzählung und lautet folgendermaßen:

„Am andern Tage fragte Prabhâvatî den Papagai (wieder mit derselben Lücke, wie in der 64. Erzählung, welche oben §. 87 mitgetheilt ist). Der Papagai sprach:

«Geh, o Herrin, und erfreue der Lust dich, die der Lieb' entstammt,
Wenn du dich weißt im Unglücke, gleichwie der Affe, zu befrei'n.»

„Es gibt einen See; in dessen Nähe lebte auf einem Baume ein Affe, Namens Vanapriya. Dieser sah einst am Ufer des Meeres ein sich herumwälzendes Seeungeheuer. Der Affe sprach: «Macht dir das Leben hier Vergnügen? Wie befindest du dich?» Das Seeungeheuer sprach:

«Was einem ist zum Wohnorte bestimmt und welch Gesicht man hat,
Da und daran hat man große Freud', o Affe! an anderm nicht.»

„Und es heißt auch:

«O Rama! nicht behagt Lankâ, die gold'ne, mir, o Lakschmana!
Selbst ohne Schätze bringt Freude die väterlich' Ajodhja mir.»

„Ich bin in dem mit sieben Boden versehenen (Meere) geboren. Dein Anblick ist mir zu Theil geworden. Es heißt auch:

«Heil bringt der Anblick Hochedler; noch mehr als heil'ge Orte selbst.
Die tragen mit der Zeit Früchte, der Edeln Umgang aber gleich.

Deshalb sei du mein Freund!» Nachdem sie diese Erzählung gehört, legte sich Prabhâvatî zur Ruhe."

Hier schließt der Auszug der 64. (eigentlich 65.) Erzählung. „Am andern Tage fragte Prabhâvatî den Papagai (Auslassung wie in 65.). Der Papagai sprach: Wiederum gab der Affe, einen andern Baum besteigend, süße Früchte. Dieses (das Meerungeheuer) aß sie und sagte: «Freund! komm in mein Haus!

heilige es (mit deinem Besuch)!» Auf diese Rede hin bestieg der Affe dessen Rücken und machte sich auf den Weg .... (Lücke oder Verstümmelung) .... dieses gesehen habend, dachte der Affe, und voll Schrecken .... (Lücke) .... Das Seeungeheuer sprach: «Ah! Freund, warum erschrickst du?» Der Affe sagte: «Mein Herz hab' ich auf einen Zweig des Baums gelegt». Das thörichte Seeungeheuer dachte: «Warum nimmt er das Herz nicht mit? .... (Lücke) .... He, Affe! hole dein Herz und gehe dann mit zurück!» Darauf kehrte der Affe um und (sprang auf) den Zweig .... (Lücke) .... Das Seeungeheuer, von dem Affen mit Vorwürfen überhäuft, kehrte nach seinem Hause zurück. Und es heißt auch:

«Welcher König, wenn Noth dränget, besitzet Gegenwart des Geists,
Der kann sich aus Gefahr retten, gleichwie der Affe aus der Flut.»

„Nachdem sie diese Erzählung gehört, legte sich Prabhâvati zur Ruhe."

Auch hier entsteht nun die Frage: Ist die Erzählung aus dem Pantschatantra in die Çukasaptati übergegangen oder umgekehrt, oder haben sie eine gemeinschaftliche Quelle? Ist diese das indische Original des Sindabad? oder hat dieses aus einem von jenen geschöpft? oder hatte dieses die Erzählung noch gar nicht, und ist sie erst aus einer persischen Bearbeitung der Çukasaptati oder gar erst aus dem Kalilah und Dimnah in den persischen Sindabad hinübergenommen? Noch lassen sich diese Fragen nicht mit Sicherheit entscheiden. Vielleicht wird es eher möglich, wenn wir wissen, ob die Erzählung auch in Nachshebi's Tûtînâmeh steht und, wenn dies der Fall ist, welche Form sie da hat.

Im Sindibad-nâmah erscheint, wie gesagt, statt des Seeungeheuers ein Eber; der Affe dagegen ebenfalls. „Ein alter Affe wandert in die Welt, seine Familie verlassend; da kommt er an eine schöne Stelle im Walde; hier gefällt es ihm und er bleibt da. Da kommt ein hungeriger Eber und sieht den Affen auf dem Baume, der voll Feigen hängt. Er bittet um Nahrung und erhält Früchte. Er fordert aber immer mehr, bis der Baum leer ist. Da droht er dem Affen. Dieser fleht zum Himmel um Hülfe.

Digitized by Google

Da springt der Eber auf den Baum, fällt rückwärts, bricht das Genick und stirbt." Damit stimmt im wesentlichen auch die Darstellung im Syntipas (Sengelmann's Uebersetzung, S. 114); im sogenannten Sandabar (Sengelmann S. 59) dagegen ist ein Mensch an die Stelle des Affen getreten. Der Eber stirbt bei beiden dadurch, daß er steif hinaufsieht und stets erwartet, daß der Affe auf dem Baume noch Früchte herabwerfen soll. Die Fassung des Sandabar ist, theilweise mit wichtigen Varianten, in die occidentalischen Sieben weisen Meister übergegangen, Calumnia novercalis, C., 2, b.; Historia Sept. Sap., Bl. 11; Augsburg 1473 und 1478, Bl. 11; holländischer ältester Druck (von 1479, wie schon G. H. Bode bemerkt hat), B., 7; Li Romans des Sept Sages, V. 1897; Dyocletian, V. 1480; Gräße, Gesta Romanorum, II, S. 178; vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 110, 1; 144, 2; Keller, Li Romans, CLXXXVIII. CLXXIX; Dyocletian, Einleitung, 53. 55. Ferner ist sie zu einem russischen Volksmärchen geworden (bei Vogl, S. 139), mit obligater Gewinnung einer Königstochter. Die ältere Form des Sindabadkreises, „Affe und Eber", ist wiederum auch in das Anvár-i-Suhaili, S. 527, aufgenommen und von da auch in die türkische Bearbeitung übergegangen, Cabinet des fées, XVIII, 130; vgl. §. 229.

§. 174. Der Affe läßt sich verführen, sich auf dem Rücken des Seethiers ins Meer zu begeben. Diese Scene erinnert, wie schon §. 173 angedeutet, so sehr an die griechische Fabel vom Affen auf dem Rücken des Delphin (Aesop. Fur. 242, Cor. 88; Robert, Fables inédites, I, 243), daß wir sie schwerlich von ihr trennen können; da sie augenscheinlich nur ein Stück derselben ist, so ist es höchst wahrscheinlich, daß dieses aus ihr entlehnt sei, nicht umgekehrt die griechische Fabel durch die indische veranlaßt; für die Priorität der griechischen Fabel, deren Alter man wegen ihres späten Vorkommens (bei Maximus Planudes) bezweifeln könnte, spricht übrigens auch der Anschluß derselben an den bei den Griechen herrschenden Glauben an die Zuneigung des Delphin für die Menschen (vgl. Fur. zu der angeführten Fabel).

§. 175. Das Begehren nach dem Affenherzen (bei Dubois nach dessen Leber) beruht einfach auf dem Begehren — insbesondere der Bösen in den Märchen — nach dem Herzen der von ihnen Gehaßten. Wie in den Märchen anderer Völker, so tritt dieses Begehren auch in indischen oder entschieden aus Indien stammenden auf (vgl. Ssiddi-kür, 5. Geschichte; Benj. Bergmann, Nomadische Streifereien, IV, 146); auf jeden Fall kann man es als etwas allgemein Menschliches ansehen. Daß das Affenfleisch nach der Erzählung des fünften Buchs auf Autorität des berühmtesten indischen Thierarztes als Heilmittel für Pferdebrand angewandt wird, ist hier ebenso gleichgültig als der ägyptische Glaube, daß es den Löwen als Mittel gegen das Fieber diene (Horapollo, II, 82, von Valesius; Aelian, Var. hist., I, 9, Hist. anim., V, 39; Plinius, Nat. hist., VIII, 16; Grimm, KF., CCLX, Note), und verwandte Einfälle über die medicinische Kraft der Ziegenlunge und des Ziegenfleisches (Fur. zu Aesop., 262).

§. 176. Auch in der weitern Entwickelung (vgl. §. 172) stimmt das südliche (Dubois') Pantschatantra auffallend mit der arabischen Bearbeitung — obgleich es sie viel weiter ausspinnt — überein. So darin, daß das Krokodil von einer Freundin in Kenntniß gesetzt wird, daß ihr Mann seine Zeit bei dem Affen zubringe. Dagegen weicht das südliche (Dubois') Pantschatantra sonderbarerweise sowol von den sanskritischen Texten als den arabischen Bearbeitungen darin ab, daß es das Schönste — die List, durch welche der Affe sein Leben rettet, indem er nämlich vorgibt, daß er sein Herz auf dem Baume gelassen [1]) — nicht hat, sondern den Affen sich auf eine sehr unmotivirte Weise befreien läßt. Nach dem Princip, daß im allgemeinen die schlechtere Fassung für die ältere zu nehmen ist, würden wir darin eine ältere Version als die Grundlage der arabischen Bearbeitung anerkennen dürfen, doch

[1]) Schwerlich in historische Verbindung zu setzen mit dem in der Akazie ruhenden Herzen im altägyptischen Märchen, Revue archéologique, 1852, S. 391, oder gar in dem vierten samojedischen Märchen in Castrén, Ethnologische Vorlesungen, S. 172 fg.

würde ich dies Princip bei den vielen zwischenliegenden Bearbeitungen, die auch von manchen Verschlechterungen begleitet sein konnten, nicht zu urgiren wagen; allein bei der eingeschobenen Erzählung werden wir in der Recension des südlichen (Dubois') Pantschatantra ebenfalls eine ältere Fassung erkennen (§. 181).

§. 177. Die Repräsentanten der arabischen Bearbeitung gehen in diesem Stadium mehrfach auseinander. Die hebräische Uebersetzung, repräsentirt durch die lateinische, scheint die am besten zusammenhängende Darstellung zu gewähren und Lücken der Silv. de Sacy'schen Recension zu ergänzen. Man vgl. z. B. Johann von Capua, k., 1, a., 5 v. u. mit Wolff, I, 237, 2 v. u. fg.; auch Husaïn Vaïz klingt hier mehr an die lateinische Uebersetzung als an Silv. de Sacy's arabischen Text an; etwas weiter, insbesondere k., 2, a., 3 fg. und überhaupt, stimmt die lateinische Uebersetzung fast ganz mit der griechischen (vgl. 73, 3 fg.) gegen Silv. de Sacy (vgl. bei Wolff, I, 237, 7 v. u. bis 238, 4). Auch k., 2, a., 5 beginnt eine Stelle, die Silv. de Sacy's Text nicht hat; sie fehlt zwar auch in der griechischen Uebersetzung und im Anvár-i-Suhaili, und ich will also nicht entscheiden, ob sie nicht ein dem ursprünglichen Texte fremder Zusatz ist, allein ich kann nicht umhin, zu bemerken, daß sie mir indischen Charakter zu tragen scheint.

§. 178. Es ist schon (§. 172) bemerkt, daß die arabische Bearbeitung und das südliche (Dubois') Pantschatantra auch darin übereinstimmen, daß sie die Rahmenerzählung nur durch eine und zwar dieselbe Erzählung, unsere zweite (§. 181) unterbrechen. Da wir im ersten, zweiten und dritten Buche sahen, wie die Recensionen sich vorzugsweise durch Vermehrung der eingeschobenen Geschichten unterscheiden, alle übrigen des vierten Buchs aber mehr als diese eine eingeschoben haben, so werden wir — zumal bei der Uebereinstimmung der beiden voneinander so unabhängigen Autoritäten — unbedenklich annehmen dürfen, daß sie in dieser Beziehung die älteste-erreichbare Fassung dieses Buchs repräsentiren. Wenn ich oben §. 138 in der Grundlage der hamburger Handschriften des dritten Buchs eine ältere Recension als die in der arabischen Be-

arbeitung abgespiegelte mit Recht vermuthen durfte, so begann die Erweiterung unsers vorliegenden vierten vielleicht damit, daß irgendein Diaskeuast, welchem zwei alte Recensionen des dritten Buchs — die eine mit den vier Erzählungen der hamburger Handschriften, die andere mit den acht der ins Pehlewi übersetzten — vorlagen, aus dieser letztern, um auch das vierte zu erweitern, drei (nämlich III, 8, 11 und 12) in seine Recension von diesem hinübernahm, sodaß sie nun ebenfalls, wie sein drittes Buch, vier eingerahmte Erzählungen enthielt. Von da an nahm die Erweiterung durch Einschiebung von Erzählungen, sowie auch Ausspinnung der Haupterzählung (s. weiterhin) immer zu. Dem gegebenen Beispiele folgten auch Diaskeuasten derjenigen Recension, in welcher jene drei Erzählungen (III, 8. 11. 12) dem dritten Buche verblieben waren. Auf diese Weise entstanden, wie es scheint, sehr viele in Betreff der Anzahl und des Inhalts der eingeschobenen Erzählungen, sowie anderer Punkte auseinandergehende Recensionen. In meinen Hülfsmitteln stellen sich die Differenzen in Bezug auf die Anzahl und den Inhalt folgendermaßen:

1) die arabische Bearbeitung und das südliche (Dubois') Pantschatantra haben nur eine Erzählung eingeschoben; unsere zweite;

2) der Kosegarten'sche Text und die berliner Handschrift haben deren 11; unsere 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. (über 5. 6. s. §. 185);

3) ebenso viele haben die Wilson'schen, aber eine weicht im Inhalt ab; es sind nämlich 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. I, 18. IV, 10. 11;

4) die hamburger Handschriften haben 13, oder, da III, 12 hier noch eine Einschachtelung hat (s. §. 158), eigentlich 14, nämlich 1. 2. 3. 4. 7. III, 11. 12. 8. IV, 8. I, 18. IV, 9. 10. 11.

Wir sehen, daß von den 11 in Kosegarten's Text und der berliner Handschrift, in den hamburger Handschriften 2 fehlen (nämlich die 5. und 6.), eine (die 9.) in den Wilson'schen (und wahrscheinlich auch in dem Prototyp der berliner, s. §. 194); dagegen haben

die hamburger und die Wilson'schen I, 18, welche bei Kosegarten und in der berliner fehlt; und die hamburger allein haben außerdem III, 11. 12 und 8.

§. 179. Im Anvár-i-Suhaili ist in das §. 174 angegebene Stadium eine lange Unterhaltung zwischen dem Affen und der Schildkröte über die zwischen ihnen zu schließende Freundschaft eingeschoben und als Beispiel die §. 106 erwähnte Erzählung eingelegt, Anvár-i-Suhaili, 376; Cabinet des fées, XVIII, 10.

§. 180. Nachdem der Affe sich glücklich gerettet, sucht ihn das Seethier in seiner Dummheit von neuem zu bewegen, sich ihm anzuvertrauen. Da erzählt ihm der Affe — jedoch nur in den sanskritischen Texten — unsere erste Erzählung, „Froschkönig und Schlange". Da sie in der arabischen und südlichen (Dubois'schen) Bearbeitung fehlt, so ist sie ein späterer Zusatz. Die Darstellung stimmt in den mir zugänglichen Texten fast ganz überein. Die Fabel selbst erinnert so lebhaft an Aesop. Fur. 37, Cor. 167; Phaedr., I, 2; Robert, Fables inédites, I, 181, wo die den Fröschen als König gegebene Schlange sie auffrißt, daß ich diese als ihre Veranlassung betrachte. Nach der Sitte der Bearbeiter des Pantschatantra ist sie weitläufig und mit vielem Raffinement, zugleich aber auch mit selbständiger Ausspinnung weiter entwickelt, und in dieser Art eine der schönsten des Buchs; in der Darstellung erinnert sie theils an die erste Zusammenkunft der Krähe und der Maus im zweiten Buche des Pantschatantra, theils an die alte Schlange III, 15 (s. §. 164), theils endlich an den alten Kranich I, 7. Die indische Gestalt kehrt mit wenig Veränderungen in Kâdiri's Tûtînâmeh, XIII (Iken's Uebersetzung S. 63) wieder. Sie findet sich also wahrscheinlich auch in dem Nachshebi's, und fand sich auch wol in der ältern persischen Bearbeitung der Çukasaptati; ob sie aus einer Recension der letztern herrührt oder aus einem andern sanskritischen Werke entlehnt ist, welches dann auch wol die Quelle des Pantschatantra sein würde, läßt sich noch nicht entscheiden. Das Pantschatantra enthielt sie zur Zeit der Abfassung des ersten persischen Tûtînâmeh schwerlich schon (s. §. 170. 178). Fast der gesammte Inhalt des Tûtînâmeh ist nach-

weisbar nach Europa verbreitet; daher finde ich nicht unwahrscheinlich, daß Nr. XLVIII in Nikolaus Pergaminus' Dyalogus creaturarum moralizatus (Antwerpen 1486) daraus stammt; hier wird ein gefangener kleiner Fisch von dem Fischer auf das Versprechen, ihm andere zuzuführen, wieder freigelassen; natürlich hält er sein Wort ebenso wenig, als der Frosch im Pantschatantra. Auf die Umwandlung war wol Aesop. Fur. 20, Cor. 124; Robert, Fables inédites, I, 309—312, wo der kleine gefangene Fisch den Fischer bittet, „ihn jetzt freizulassen und erst, wenn er größer sei, zu fangen", von Einfluß (vgl. auch §. 62 u. a.).

§. 181. Das Seethier drängt von neuem. Da erzählt der Affe die zweite Fabel „vom Esel, der weder Herz noch Ohren hat". Sie erscheint in den sanskritischen Texten des Pantschatantra, im südlichen (Dubois, S. 198) und in der arabischen Bearbeitung, Wolff, I, 242; Knatchbull, 264; Symeon Seth, 75; Johann von Capua, k., 2, b.; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, Q., VII; spanische Uebersetzung, XLIV, a.; Doni, 61; Anvár-i-Suhailí, 393; Cabinet des fées, XVIII, 26; Baldo, fab. XIII bei Edélestand du Méril, S. 233.

Die sanskritischen Darstellungen stimmen fast ganz überein; die des südlichen (Dubois') Pantschatantra dagegen weicht von ihnen insbesondere darin ab, daß in ihr — in Uebereinstimmung mit der arabischen — gleich zu Anfang der Löwe „Herz und Ohren eines Esels" zur Heilung seiner Krankheit verlangt, während in den sanskritischen Texten der Löwe (in Uebereinstimmung mit I, 11 und I, 16, die ohne Zweifel auf diese Darstellung Einfluß gehabt haben, vgl. §. 78) an Wunden, die er von einem Elefanten empfangen hat, krank daniederliegt und das Herz und die Ohren von ihm nicht zuerst verlangt, sondern nur später vermißt werden. Ob dieses Verlangen nach dem Herzen mit alten indogermanischen Vorstellungen zusammenhängt (vgl. Grimm, Deutsche Mythologie, XXXVI; KM., Nr. 81, III, 131, und oben §. 175), wage ich nicht zu entscheiden. Durch diese gleich zu Anfang hervortretende Forderung erhält die ganze Fabel eine bessere Abrundung. Nach dem Princip, daß die unvollkommenere Form

die ältere ist, wäre anzunehmen, daß in diesem Betracht die sanskritische Darstellung älter sei als die bei Dubois und in der arabischen Bearbeitung. Ich bin nun zwar weit entfernt, diesem Princip unbedingte Gültigkeit zuzusprechen, allein hier wird es durch die sogleich zu betrachtende Quelle dieser Fabel bestätigt. Ehe ich aber zu dieser übergehe, muß ich noch eine ähnliche Differenz erwähnen: in dem südlichen (Dubois') Pantschatantra beredet der Fuchs den Esel nicht — wie in der arabischen und sanskritischen Darstellung — durch Appellation an seine Geilheit, sondern auf die unwahrscheinlichste Weise dadurch, daß er ihm vorspiegelt: er wolle ihm die Freundschaft des Löwen verschaffen. Nach dem eben hervorgehobenen Princip müssen wir auch diese ungeschickte Darstellung als die ältere bezeichnen und die durch die Geilheit angemessen motivirte als die jüngere, und auch diese Annahme wird durch die Quelle der Fabel bestätigt. Ich füge sogleich eine dritte Differenz hinzu, bei welcher jenes Princip sich als ungültig herausstellt. In der südlichen (Dubois') Darstellung frißt der Löwe wirklich Herz und Ohren, sodaß die ganze Pointe der Fabel verloren geht; hier hat der Bearbeiter augenscheinlich die Bedeutung derselben übersehen oder, in Betracht der Anwendung, welche bei ihm von der Geschichte gemacht wird, nicht mit Unrecht geglaubt, daß ihr durch Erzählung der Thorheit des Esels vollständig genügt wird.

Die Quelle dieser Fabel ist, wie schon von Weber (Indische Studien, III, 338) richtig erkannt ist, die bekannte bei Babr., 95; Aesop. Fur. 356, Cor. 358; Non. Marcell., IV, 198, von Gerlach. Hier liegt der Löwe krank und es gilt blos, Nahrung für ihn zu suchen; dem Fuchs gelingt es, ein Thier zum zweiten mal zu ihm zu locken; der Fuchs frißt das Herz und antwortet dem Löwen mit dem bekannten Witze. Hiermit stimmt im wesentlichen der sanskritische Text. Während aber bei den Griechen das verlockte Thier ein Hirsch ist, ist es in der indischen Darstellung ein Esel. Dem, der diese Umwandlung vornahm, schien der Hirsch für diese Rolle unpassend, vielleicht zu klug; passender dünkte ihm der dumme Esel. Bei diesem aber sind die Ohren eine so augen-

fällige Partie, daß diese zu dem Herzen, um den Witz zu vervollständigen, hinzugefügt wurden; dabei wirkte natürlich der Gedanke mit, daß einer, der keine Ohren hat, auch nicht fähig ist, einen vernünftigen Rath zu hören und sich vernünftig zu benehmen. In der griechischen Fabel wird der Hirsch dadurch verlockt, daß ihm der Fuchs vorspiegelt, der kranke Löwe wolle ihn zu seinem Nachfolger wählen; als er ihn zum zweiten mal zu bereden sucht, sagt er ihm, der Löwe habe ihm etwas Wichtiges anvertrauen wollen und sein Ohr gepackt, um seine Aufmerksamkeit zu erregen. So unpassend diese Vorspiegelungen einem Esel gegenüber sind, so sind sie dennoch, wenig verändert, noch in dem südlichen (Dubois') Pantschatantra wiedergegeben, insbesondere bei der zweiten Verlockung; eine wesentlichere Abweichung besteht nur darin, daß ihm nicht die Nachfolge, sondern die Freundschaft des Löwen und deren Vortheile vorgespiegelt werden. Ein Esel als Nachfolger des Löwen schien natürlich zu unvernünftig. Erst als dritte Form ergab sich die Gestalt, wo der Esel — in Harmonie mit seinem Naturell — durch seine Geilheit verlockt wird. In irgendeiner Recension trat die Abrundung hinzu, daß der Löwe gleich zu Anfange Herz und Ohren fordert, und diese fand auch in die ältere Gestalt, die im südlichen (Dubois') Pantschatantra hervortritt, Eingang.

Bezüglich der arabischen Bearbeitung ist, wie gewöhnlich, die lateinische Uebersetzung vollständiger als die übrigen Ausflüsse und eine Stelle, welche sie mit dem Anvár-i-Suhaili, theilweise auch mit der griechischen Uebersetzung gemein hat, k., 3, a., 7, vgl. Anvár-i-Suhaili, 397, 6 v. u.; Symeon Seth, 75, 2 v. u., während sie bei Silv. de Sacy fehlt, macht höchst wahrscheinlich, daß ihre gesammte Darstellung auf einem bessern Texte beruht. Im Anvár-i-Suhaili ist die Vorspiegelung (des unzüchtigen Inhalts wegen) verändert; die Eselinnen sind weggelassen, und der Löwe, den der Esel gesehen, soll ein bloßer Talisman sein; in der türkischen Bearbeitung ist an die Stelle von Herz und Ohren das Gehirn gesetzt. Baldo setzt zu Herz und Ohren noch die Augen. Zu der orientalischen Form gehört Bartan, XXXVI; Tausend-

und eine Nacht, III. 917 (Weil). Die Form dagegen, in welcher Fredegar u. s. w. diese Fabel erzählt (Grimm, RF., XLVIII fg., CCLXI. CCLXXVI), schließt sich (wie „Hirsch" und „nur Herz" zeigt) an die occidentalische, was ich wegen Edéléstand du Méril, S. 135, bemerke, der sie irrig an die orientalische lehnt; ihre Verstümmelung erklärt sich dadurch, daß sie nach mündlicher Kenntniß oder aus dem Gedächtniß erzählt wird.

Eine ganz neue Fabel hat sich aus der orientalischen Form durch Zerfällung und Uebertreibung in Gesta Romanorum, LXXXIII, gestaltet: „Ein Eber kommt in einen Garten und es wird ihm vom Gärtner ein Ohr abgehauen; trotzdem kommt er zum zweiten mal und verliert nun auch das andere Ohr; nichtsdestoweniger kommt er zum dritten mal, da wird ihm der Schwanz abgehauen; als er dennoch zum vierten mal wiederkehrt, wird er getödtet und der Koch ißt nun sein Herz und entschuldigt sich mit dem bekannten Witze". Da der Eber Herz und Ohren verliert, so ist die orientalische Form die Grundlage. Dazu gehört Grimm, KM., Nr. 81, vgl. III, 129. Auch Extravag., 1^{b}, bei Robert, Fables inédites, I, c. 1, beruht auf der orientalischen Form, da auch hier Herz und Ohren erwähnt werden. Zweifelhaft ist mir, ob Aesop. Fur. 144; Cor. 116, aus der orientalischen Form entstanden ist (vgl. §. 62).

§. 182. Die arabische Bearbeitung, sowie das südliche (Dubois') Pantschatantra schließen unmittelbar nach dieser Fabel auch die Haupterzählung ab. In letzterm schämt sich das Krokodil und kehrt zurück, ohne sich beim Affen wieder sehen zu lassen; in der arabischen Bearbeitung scheint das Seethier Reue zu zeigen. Die lateinische Uebersetzung hat eine Schlußrede des Philosophen und des Königs, welche in den übrigen Ausflüssen fehlt, höchstens im Anvár-i-Suhaili kurz angedeutet scheint. Die sanskritischen Texte haben — mit augenscheinlich jüngern Zusätzen — die Rahmenerzählung viel weiter ausgesponnen. Zuerst macht sich der Affe über das Seethier lustig, daß es selbst seine Absicht verrathen habe, und erzählt als Gleichniß die dritte Geschichte. Sie findet sich in allen mir bekannten sanskritischen Texten, ist also einer

der ältern Zusätze. Diese Geschichte erscheint auch, mit wenigen Veränderungen, in Kâdiri's Tûtînâmeh, XXVII (Iken, S. 113). „Der Töpfer wird hier infolge seiner Schmarre Befehlshaber, aber wie es zur Schlacht kommt, wird ihm angst und er sagt von selbst, er sei kein Krieger." Diese Fassung ist die natürlichere und möchte auch die ursprüngliche sein; im Pantschatantra ist sie vielleicht nur geändert, um sie dem Rahmen mehr anzupassen. Auch hier ist nicht anzunehmen, daß sie in das persische Tûtînâmeh aus dem Pantschatantra gelangt ist (vgl. §. 180 und §. 183); beide haben in letzter Instanz wol dieselbe sanskritische Quelle.

§. 183. In die dritte Erzählung ist in den sanskritischen Texten die vierte eingeschachtelt. Auch diese findet sich in Kâdiri's Tûtînâmeh, und zwar unmittelbar hinter der vorigen als XXVIII. (Iken, S. 116). Da es nun bei eingeschachtelten Erzählungen, wenn sie zugleich in etwa gleichzeitigen Werken einzeln vorkommen, an und für sich wahrscheinlich ist, daß ihr selbständiges Vorkommen älter ist, so ist in diesem Falle, wo die im Pantschatantra eingeschachtelte im Tûtînâmeh dicht hinter ihrem Rahmen folgt, kaum zweifelhaft, daß dasjenige Sanskritwerk, aus welchem die 27. und 28. Erzählung in das Tûtînâmeh gekommen ist, auch die Quelle für die 3. und 4. des Pantschatantra war. Man sieht an diesem Beispiele zugleich, wie leicht man es sich mit dem Verschlingen machte und wie man zu diesem Zwecke die Form umänderte; denn auch die 4. ist im Tûtînâmeh etwas abweichend und scheint die ursprünglichere Form zu haben. Was die Quelle dieser Fabel betrifft, so kann der „Wolf, der sich zu den Löwen gesellt", Babr. 101; Aesop. Fur. 360, Cor. 410, vielleicht die Veranlassung zur Gestaltung derselben gegeben haben, allein alles Einzelne ist so verschieden, daß sie auch für völlig unabhängig davon gelten darf.

§. 184. In der Kosegarten'schen Recension und der berliner Handschrift macht der Affe dem Seethiere Vorwürfe, daß es dem Willen seiner Frau nachgegeben habe. Dieses Moment der Rahmenerzählung fehlt in den hamburger Handschriften (natürlich auch in der arabischen und südlichen Bearbeitung, s. §. 182). Schon

daraus können wir mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß es ein erst spät hinzugefügtes Stück sei; es zeigt sich dieses aber auch noch deutlich darin, daß der Satz, welcher hinter den zum Beleg dieses Vorwurfs gegebenen Erzählungen (5. und 6.) folgt (bei Kosegarten S. 223, 19, in der berliner Handschrift corrumpirt): „So hast du dich durch ihren Wunsch leiten lassen und ein Mittel, mich umzubringen, ins Werk setzen wollen, allein durch die Schuld deiner Rede ist es offenbar geworden", nur eine Erweiterung der Worte ist, welche in den hamburger Handschriften die 3. und 4. Erzählung abschließen: tad bho dushṭa-makara tvam api kulâlavat svavacanena prakaṭîkṛitaḥ, „so, du böses Seeungeheuer! hast auch du, wie der Töpfer, durch deine eigene Rede dich verrathen!" und augenscheinlich paßt er auch nur hinter 3. und 4., und keineswegs hinter 5. und 6. Ganz entschieden paßt ferner die 51. Strophe (vgl. die Anm. dazu) eigentlich nur hinter die 3. und 4. Erzählung und steht, nach Einschiebung der 5. und 6., bei Kosegarten nun ohne allen Zusammenhang hinter diesen. Endlich schließt sich die 7. Erzählung, „vom Esel, der sich durch sein Geschrei verräth", durch das nahverwandte Motiv an die 3. und 4., und wird durch die eingeschobenen 5. und 6. unangemessen von ihr getrennt. Wir haben also unzweifelhaft in dieser ganzen Stelle (von Kosegarten S. 220, 19 bis 223, 21) eine recht sichtbar eingelegte und verhältnißmäßig spät eingetretene Interpolation zu erkennen.

§. 185. In der im vorigen Paragraphen bemerkten Erweiterung werden in dem Kosegarten'schen Text, sowie in den Wilson'schen Handschriften (Transactions of the Roy. As. Soc., I, 181) die 5. und 6. Erzählung mitgetheilt. Der Anfang der 5. erscheint auch in der berliner bis Kosegarten S. 221, Z. 2, viprakṛishṭam (inclusive). Dann tritt eine Lücke ein, welche mit einigen Worten und einer Strophe abschließt, die bei Kosegarten und in den hamburger Handschriften sich nicht finden; darauf folgen dann corrumpirte Worte, die aber Kosegarten, S. 223, 18 entsprechen, sodaß der größte Theil der 5. und die ganze 6. Erzählung hier fehlen. Daß die 5. auserzählt sein wird, versteht

ſich von ſelbſt, und bei der Uebereinſtimmung, welche in dieſem vierten Buche ſich überhaupt und insbeſondere bezüglich der Anzahl und des Inhalts der Erzählungen zwiſchen der berliner Handſchrift und dem Koſegarten'ſchen Texte zu erkennen gibt, iſt es kaum einem Zweifel unterworfen, daß in dem Prototyp der berliner auch die 6. nicht gefehlt haben wird.

§. 186. Die 5. Erzählung, „wie eine Frau Liebe belohnt", hat ſowol im einzelnen als in ihrem ganzen Inhalte im Indiſchen mehrere Analogien. Bezüglich des einzelnen vgl. man Dſanglun, Ueberſetzung, S. 306, wo, wie hier, ein zwerghafter, unanſehnlicher Gelong mit einer äußerſt wohlklingenden Stimme ſo bezaubernd ſingt, daß eine ganze Armee — Menſchen, Elefanten, Pferde — nicht weiter ziehen will, ſondern ſtehen bleibt, um ihm zuzuhören. Dieſes bezaubernde Singen eines Misgeſtalteten möchte aus derſelben Quelle, aus welcher es hierher gelangt iſt — buddhiſtiſche Dſchâtakas — auch in die Erzählung im Pantſchatantra gelangt ſein. Bezüglich des plötzlichen Todes und der Wiederbelebung durch Abtretung der Hälfte des eigenen Lebens vgl. man Vishṇu-Pûraṇa, 413, die Sage von Jajâti und Puru und insbeſondere das Märchen von Ruru in Somadeva's Märchenſammlung, XIV, 76—87, Brockhaus' Ueberſetzung, 63, welches übrigens ſo nahe an das vorliegende anklingt, daß man es faſt für eine Nebenform halten könnte. Somadeva's Märchen erweiſen ſich ſchon jetzt vorwaltend als urſprünglich buddhiſtiſch; danach und überhaupt nach Analogie der meiſten im Pantſchatantra erſcheinenden Märchen dürfen wir auch für das unſerige einen buddhiſtiſchen Urſprung vermuthen. In Bezug auf den ganzen Inhalt ſind vier Geſchichten innig verwandt und zwar ſo ſehr, daß man ſie wol unzweifelhaft für Nebenformen der vorliegenden anſehen darf. Die erſte iſt die von der Dhûminî im Daçakumâracarita (in der Wilſon'ſchen Ausg. S. 150). Sie lautet in der Ueberſetzung folgendermaßen:

„Es gibt ein Land Trigarta [1]); da lebten drei überaus reiche

[1]) Im heutigen Pendſchab, in der Nähe von Lahore.

Hausbesitzer, welche Brüder waren, Namens Dhanaka, Dhânjaka und Dhanjaka. Während deren Leben ließ Indra zwölf Jahre lang nicht regnen; das Getreide verlor seine Kraft, die Pflanzen trugen nicht, die Bäume waren ohne Früchte, die Wolken machtlos, die Flüsse ohne Wasser; in den Teichen war nichts als Schlamm, die Quellgebiete waren versiegt; es war Mangel an Knollen, Wurzeln und Früchten; man unterhielt sich nicht mehr; Festfeier hatte aufgehört; dagegen hatten sich viele Räuberscharen gebildet, die Menschen fraßen sich einander; Menschenschädel, weiß wie Balâkas [1]), rollten hier und da umher; durstig flogen [2]) die Scharen der Vögel [3]) herum; verödet wurden Städte, Dörfer, Flecken, Höhlen, Klüfte und andere Wohnplätze. Diese Hausbesitzer nun, nachdem sie alle ihre Früchte aufgebraucht und ihre Ziegen und Schafheerden, ihre Büffelscharen und Stierheerden, ihre Sklavinnen und Sklaven, ihre Kinder und die Frau des ältesten und des mittlern Bruders aufgegessen hatten, kamen überein, daß am folgenden Tage Dhûminî, die Frau des jüngsten, gegessen werden sollte. Dhanjaka aber, der jüngste, unfähig, seine liebe Frau zu essen, eilte noch in derselben Nacht mit ihr davon, nahm sie, nachdem sie vom Wege ermüdet war, auf den Rücken und drang in den Wald; ihren Hunger mit seinem Fleische, ihren Durst mit seinem Blute stillend, führte er sie. Nach einiger Zeit erblickte er auf dem Erdboden einen Menschen mit abgeschnittenen Füßen, Händen, Nase und Ohren, der sich nicht zu rühren vermochte. Voll Mitleid nahm er auch diesen auf den Rücken, machte [4]) sich sorglich eine Hütte von Gras in einem Dickicht, welches reich an Knollen, Wurzeln und Wild war, und ließ sich daselbst nieder. Jenen aber, dessen Wunden zuheilten, pflegte er

---

[1]) Eine Art kleiner Kraniche.

[2]) Man corrigire: paryahin anta.

[3]) Ich lese mit C: pakshimand°.

[4]) Man corrigire: racita°.

mit Ingudiöl [1]) und andern Oelen und mit demselben Fleisch und Gemüsen, die er selbst genoß. Wie er nun so wohlgenährt und so vollsaftig war, wandte sich eines Tages, als Dhanjaka ausgegangen war, um Wild zu jagen, Dhûminî mit leidenschaftlicher Glut an ihn und, obgleich von ihm getadelt, bewog sie ihn gewaltsam, ihrer Lust zu dienen. Als der Mann nun zurückkehrte und Wasser forderte, sagte sie zu ihm: «Zieh' es dir selbst aus dem Brunnen und trinke! Mein Kopf wird von Schmerz gequält», und warf den Eimer sammt dem Stricke vor ihn hin. Als er aber das Wasser aus dem Brunnen heraufwand, trat sie hinter ihn und stieß ihn in den Brunnen. Jenen Verstümmelten nahm sie nun auf die Schulter, wanderte von einem Lande in das andere und erwarb sich den Ruf einer treuen Gattin und vielfache Ehrenbezeigungen. Durch die Gunst des Königs von Avanti [2]) aber wohnte sie in großer Fülle. Ihr Mann aber wurde von einem Karavanenmanne, welcher, um Wasser zu holen, zu ihm gerieth, erblickt, herausgezogen und wanderte im Lande Avanti umher. Da bemerkte ihn diese Dhûminî und sagte: „Das ist der Bösewicht, von welchem mein Mann verstümmelt ist", und bewog den König, in seiner Unkunde den Befehl zu geben, daß dieser Brave auf eine ausgezeichnete Weise hingerichtet werde. Als Dhanjaka nun mit auf den Rücken gebundenen Händen zum Richtplatze geführt wurde, sprach er kühn zum Richter: «Eine passende Strafe wäre es für mich, wenn der Bettler, von welchem angenommen wird, daß ich ihn verstümmelt habe, da ihm nichts weiter als das bloße Leben gelassen ist, Zeuge meines Unglücks wäre!» Man antwortete: «Was könnte das schaden?» führte jenen herbei und ließ ihn zusehen. Da stürzte der Verstümmelte, die Augen voll Thränen, dem Braven zu Füßen und that mit ehrenhaftem Sinne dessen Wohlthat kund und wie schlecht sich jene Bösewichtin benommen habe. Da gerieth der König in Zorn, ließ der schlechten Person das Gesicht entstellen und verstieß sie aus ihrer Kaste

[1]) Man corrigire: °दतै° oder °दीतै°.

[2]) Das heutige Oudjein.

unter die çvapâcikâ [1]) (Hundekocher). Dhanjaka aber wurde mit Gunſt überſchüttet."

In dieſer Darſtellung iſt das Märchenhafte — das Abtreten des halben Lebens und was damit zuſammenhängt — entfernt, dagegen aber das Verbrechen noch viel greller als im Pantſchatantra behandelt. An die Stelle jener Abtretung tritt die Ernährung mit dem eigenen Fleiſch und Blut; der Krüppel iſt zu einem Verſtümmelten geworden, die Frau zwingt ihn mit Gewalt zu der Unthat u. ſ. w., kurz, die Ruchloſigkeit der Frau iſt aufs ſtärkſte charakteriſirt. Im übrigen wird jeder erkennen, daß es völlig dieſelbe Erzählung iſt wie im Pantſchatantra, nur in einer, wenigſtens theilweiſe, jüngern Form.

Etwas ferner ſteht die dritte Faſſung. Dieſe findet ſich im Somadeva am Ende des Auszugs aus dem zweiten Buche des Pantſchatantra und lautet in der Ueberſetzung folgendermaßen:

„Und ſo iſt es beſſer, ſich an Freunde zu ſchließen (in Bezug auf den Inhalt des zweiten Buchs des Pantſchatantra) als an Frauen wegen der Eiferſucht; höre in dieſer Beziehung eine Geſchichte:

„In irgendeiner Stadt war ein eiferſüchtiger Mann und deſſen Frau war lieblich und ſchön; er ließ ſie, da er ihr nicht traute, nirgends allein hingehen; ſelbſt von gemalten Figuren fürchtete er einen Verluſt der Tugend [2]) bei ihr. Einſt reiſte er wegen eines nothwendigen Geſchäfts, ſie mit ſich nehmend, in ein anderes Land. Auf dem Wege ſah er einen Bhillawald und aus Furcht davor ließ er die Frau im Hauſe eines alten, in einem Dorfe lebenden Brahmanen und ging ſelbſt weiter. Als ſie ſich nun da befand und Bhillas ſah, welche auf dieſem Wege kamen, ſo ging ſie mit einem jungen Bhilla, den ſie geſehen hatte, von da weg und, ſich mit ihm vereinigend, ging ſie, ihrer Luſt folgend, in das Dorf, als hätte ſie keinen Mann, die Eiferſucht ihres Mannes

---

[1]) So iſt zu leſen; Trayyaruna verbannt auch ſeinen Sohn unter die Svapâkas (Harivança, c. XII, bei Langlois, I, 65).

[2]) Die Handſchrift hat çûlavibhrançaç, welches in çîlavi° zu ändern iſt.

überwältigend, wie ein Fluß, der seine Brücke zerbricht. Darauf, nachdem ihr Mann sein Geschäft vollendet hatte, kam er zu dem Brahmanen im Dorfe zurück und forderte seine Frau. Der Brahmane sagte zu ihm: «Ich weiß nicht, wohin sie gegangen ist; ich weiß nur so viel, daß Bhillas hierher kamen und durch diese wird sie weggeführt sein; das Dorf ist hier in der Nähe, dahin gehe rasch! Von dort kannst du die Frau bekommen; auf andere Weise hoffe nicht!» [1]) Nachdem jener so gesprochen hatte, ging dieser weinend und die Verkehrtheit seines Geistes tadelnd zu diesem Bhilladorfe und sah daselbst diese Frau. Diese, nachdem sie ihn erblickt hatte, ging zu ihm und voll Furcht wegen ihres Vergehens [2]) sprach sie: «Es ist meine Schuld nicht; ich bin von einem Bhilla mit Gewalt hierher geführt». Der Mann, vor Liebe blind, sagte zu ihr: «So komm her, laß uns gehen, ehe uns einer sieht!» Sie antwortete ihm: «Dies ist die Zeit, wo der Bhilla von der Jagd zurückkommt, und wenn er da ist, wird er uns verfolgen und sicher dich und mich tödten. Darum geh' in diese Höhle und bleibe da jetzt verborgen! In der Nacht wollen wir ihn, wenn er schläft, umbringen und dann ohne Furcht uns von hier entfernen». Nachdem die Schlechte so zu ihm gesprochen, trat er in die Höhle. — Welche Gelegenheit (zum Betrug) gibt nicht das Herz eines Unverständigen, dessen Vernunft von Liebe verblendet ist! — Darauf zeigte das schlechte Weib den durch sein böses Geschick hierher Geführten, in der Höhle Befindlichen dem Bhilla [3]), welcher am Ende des Tages [4]) zurückgekehrt war. Der grausame, starke Bhilla schleppte ihn heraus und band ihn fest an einen Baum, um ihn am folgenden Morgen der Devî zu opfern, und nachdem er vor seinen Augen am Abend mit dessen Frau gegessen [5]) und mit ihr die Liebe genossen [6]), schlief er ver-

[1]) Man lese: kriṭhâḥ (Handschrift hat kṛiyâḥ).
[2]) Man lese: pâpât tam.
[3]) bhillâyâdarç°.
[4]) dinâtyaye.
[5]) bhuktvâ.
[6]) âsajya (statt âsavya).

gnügt in ihren Armen. Als dieser Mann, von Eifersucht glühend, sich an den Baum gebunden, jenen schlafen sah, pries er die Göttin Tschandî [1]) mit Lobeserhebungen und nahm in seiner Noth seine Zuflucht zu ihr. Sie zeigte sich ihm und gewährte ihm die Gnade, daß er mit des Bhilla eigenem Schwerte sich die Bande löste und ihm den Kopf abschlug. «Komm jetzt! Dieser Bösewicht ist von mir getödtet», sprach er alsdann zu seiner Frau, indem er sie weckte. Sie aber stand auf und schwer betrübt, nachdem sie unbemerkt in der Finsterniß des Bhilla Haupt genommen, ging das böse Weib mit ihrem Manne davon. Nachdem sie am Morgen in eine Stadt gekommen waren, zeigte sie diesen Kopf vor und jammerte, ihren Gatten anklagend: «Durch jenen ist mein Gatte getödtet!» Darauf wurde jener von den Stadtwächtern mit ihr zusammen vor den König geführt und, dort befragt, erzählte der Eifersüchtige alles, wie es sich zugetragen hatte. Der König, nachdem er die Wahrheit erforscht, ließ dem bösen Weibe die Ohren und die Nase abschneiden und den Mann frei."

So stark hier die Veränderungen sind, so ist doch, insbesondere gegen das Ende, die Verwandtschaft mit der im Pantschatantra und Daçakûmaracarita kaum zu verkennen. Manche der Veränderungen mögen vielleicht dadurch herbeigeführt sein, daß die Erzählung als Beispiel für den Schaden zu großer Eifersucht dienen soll, obgleich ihre Fassung bei Somadeva diesem Zwecke wenig entspricht.

Die vierte Fassung gewährt die mongolische Bearbeitung des Vikramacaritra oder der Siṇhâsana-dvâtriṇçat, der Ardschi Bordschi, von mir übersetzt im „Ausland", 1858, Nr. 36, S. 845. 846. Sie steht der im Daçakûmaracarita und Pantschatantra so nahe, daß sie entschieden nur eine Variante derselben ist.

Nach Erzählung der §. 204 zu erwähnenden Geschichte, durch welche die Dâkinî zum erstenmal zu sprechen veranlaßt wird, fährt Vikramâditya fort und erzählt „von einem Manne und einer Frau, die in den Wald gingen, wo sie von einem Berge her eine außer-

[1]) candîm.

ordentlich liebliche Stimme hören. Die Frau ist begierig, mit dem Manne, der diese schöne Stimme hat, zusammenzutreffen. Als sie auf dem Wege einen Brunnen erblickt, bittet sie ihren Mann, ihr einen Trunk zu holen. Als der Mann zu dem Brunnen geht, stürzt sie ihn hinein. Der angenehmen Stimme nachgehend, findet sie einen Mann in seinen Wunden liegen und wehklagen. Es war das Echo, das die Klagen in der Ferne so schön klingen ließ. Sie nimmt nun diesen Mann und pflegt ihn sorglich bis zu seinem Tode. War dieses Weib gut oder war es schlecht? Als die Lampe es lobt, bricht die Dâkinî ihr Schweigen zum zweiten mal. Hierdurch ward sie Vikramâditya's Gattin und er befreit die 500 Königssöhne aus der Felsenkammer."

Das Vorkommen dieses Märchens in dieser ohne Zweifel ursprünglich buddhistischen Sammlung spricht, abgesehen von vielen andern allgemeinen Momenten, die sich geltend machen lassen können, fast entscheidend für dessen buddhistischen Ursprung, auch die Zahl 500, welche eine vorwaltend buddhistische ist. Dann endlich ein Ausspruch des Buddha, welcher in dem Milinda Prasna mitgetheilt wird (Spence Hardy, Eastern monachism, 160, vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 374); dieser lautet: „Jedes Weib wird sündigen, wenn ihm Gelegenheit gegeben wird, es im Geheimen zu thun, sollte der Liebhaber selbst ohne Arme und Beine sein"; wobei zugleich bemerkt wird, daß sich dieser Ausspruch auf die Geschichte der Königin Kinnarâ bezog, welche das Schlafzimmer ihres Mannes verließ, um mit einem zu sündigen, dem Hände und Füße abgeschnitten waren (vgl. oben S. 437). Auch diese Erzählung ist nach dem westlichen Asien vorgedrungen; sie bildet die Grundlage einer Geschichte in den Reisen der Prinzen von Serendippo (Viaggio di tre figliuoli del re di Serendippo, 53, b., baseler Uebersetzung S. 239); dann der zweiten und dritten Geschichte im Bahar Danush, sowie die von Tausendundeine Nacht (Weil), I, 142.

Wie fast alle Erzählungen dieses vierten Buchs — auch die nicht in der arabischen Bearbeitung vorkommenden — über die Grenzen Indiens gedrungen sind (vgl. §. 180. 182. 183. 187.

Digitized by Google

191 u. ſ. w.) — wahrſcheinlich weil daſſelbe Werk, aus welchem ſie in das Pantſchatantra übergingen, von Perſern überſetzt oder bearbeitet ward —, ſo auch dieſe. Leider finden wir ſie aber im weſtlichen Aſien und mohammedaniſchen Europa erſt in verhältnißmäßig ſpäter Zeit und zwar zunächſt in einer türkiſchen Sammlung von Erzählungen in den bekannten Vierzig Vezieren. Dieſe ſind erſt zwiſchen 1421—1451 abgefaßt, aber nach einem ältern arabiſchen Original, welches in ſeiner Beſonderheit noch nicht aufgefunden iſt (vgl. Behrnauer's Ueberſetzung der Vierzig Veziere [1]), S. XIV); doch beruhen wol auf ihm die Bruchſtücke oder ausgewählten Erzählungen der Vierzig Veziere, welche in den Handſchriften der Tauſendundeine Nacht erſcheinen (breslauer Ueberſetzung, I, 208 fg.; Weil, I, 49 fg.).

Ob das arabiſche Original eine ſelbſtändige Erweiterung einer aus dem Sindabadkreiſe hervorgegangenen Schrift war oder, wie ſich nach den ſonſtigen Analogien vorausſetzen läßt, aus dem Perſiſchen übertragen, läßt ſich nicht entſcheiden; daß aber die Geſchichte, welche wir hier ſpeciell im Auge haben, zunächſt aus einem perſiſchen Werke entnommen iſt, wird dadurch höchſt wahrſcheinlich, daß ſie in Perſien lokaliſirt iſt (vgl. auch das über die andere Faſſung Bemerkte). Sie findet ſich in den Vierzig Vezieren, überſetzt von Behrnauer (Leipzig 1851), S. 325, und wird als Beleg dafür gegeben, „daß die Frauen voller Lügen und Treuloſigkeit ſind". Sie lautet hier folgendermaßen:

„Es iſt überliefert worden, daß es in Perſien einen Vornehmen gab, welcher ſehr viel Geld und Gut beſaß. Nun übernachtete einmal in ſeinem Hauſe ein fremder Kaufmann als Gaſt. Als es Abend wurde, ließ der Vornehme für den Kaufmann das Eſſen auftragen; ſie ſetzten ſich und aßen. Der Kaufmann ſah, daß in einem Winkel eine allerliebſte Frau mit einem Hunde ſaß,

[1]) Vgl. zwar auch Tauſendundeine Nacht, (Breslau) I, 326, Note 23, doch wird das daſelbſt angeführte Manuſcript, obgleich mit dem arabiſchem Titel verſehen: „Geſchichte der vierzig Morgen und vierzig Abende", auch nur Auszüge enthalten.

denen man zusammen das Essen vorsetzte, worauf es der Hund mit der Frau verzehrte. Als der Kaufmann dies sah, verwunderte er sich sehr darüber und fragte den Vornehmen: «Was hat das zu bedeuten?» Dieser erwiderte ihm: «Das ist nicht mit Worten zu sagen!» Der Kaufmann bat: «Erzähle es mir doch!» Der Vornehme sprach: «O Kaufmann, die da war meine Frau und ich liebte sie mehr als mein Leben, all mein Geld und Gut stand zu ihrer Verfügung. Ich besaß einen Negersklaven, ohne daß ich es wußte, daß diese beiden zusammenhielten und mich auf die Seite zu bringen beabsichtigten, um dann so recht nach ihrem Herzenswunsche zu leben. Eines Tages sprach meine Frau zu mir: „Ich habe große Sorge um dich!“ und führte mich an einen einsamen Ort, wo sie ein Zelt hatte aufschlagen lassen. Der Negersklave war auch da, kam alsbald heraus und sie drückten mich beide nieder, um mich umzubringen. Da sprang dieses mein Hündchen, welches mir aus dem Hause nachgefolgt war und dies sah, von hinten dem Schwarzen in die Hoden, verbiß sich darin und riß ihn von meinem Leibe hinweg. Als ich nun frei war, griff ich nach meiner Frau; sie aber entschlüpfte mir und dafür schlug ich den Sklaven todt. Nachher packte ich meine Frau und schleppte sie fort. Da fiel sie mir zu Füßen und erfaßte meine Hand. Aus Furcht vor Gottes Strafe tödtete ich sie nicht, sondern lasse sie von nun an zur Vergeltung für ihre Treulosigkeit mit diesem Hündchen essen, welches mir damals zu Hülfe kam.“

Zwischen dieser Fassung und der indischen liegen ohne Zweifel mehrere Mittelformen; dennoch sind die Abweichungen keineswegs sehr bedeutend und lassen sich mit Leichtigkeit erklären. Der Krüppel ist, den mohammedanischen Haremsverhältnissen gemäß, sehr angemessen in einen Negersklaven verwandelt. Da ferner die Frau, der einen indischen Darstellung gemäß, welche aus Indien überkommen war, am Leben bleibt, so läßt diese Fassung auch den Anschlag nicht gelingen; denn diese Schonung würde dem mohammedanischen Rechtsgefühl nicht entsprochen haben (vgl. §. 95). Dagegen wird der Sklave, diesem gemäß, umgebracht und der Frau eine erniedrigende Strafe aufgelegt. Diese Strafe besteht

darin, daß sie in einem Winkel mit einem Hunde zusammen essen muß. Diese Strafe beruht aber auf einem Misverständniß. In der indischen Fassung nämlich, in welcher die Frau am Leben bleibt, wird sie, wie wir gesehen haben, aus ihrer Kaste gestoßen und zu einer çvapâcikâ erniedrigt; çvapâcika oder çvapâka heißt aber wörtlich „Hundekocher"; dieses ist der orientalischen Methode gemäß, welche uns insbesondere in der Uebersetzungsliteratur der buddhistischen Schriften entgegentritt: alles wörtlich zu übersetzen, in die älteste Uebersetzung, worauf in letzter Instanz die Fassung in den Vierzig Vezieren beruht, wahrscheinlich in einer wortgetreuen und darum für jeden Nichtinder sinnlosen Uebertragung übergegangen. Das Bestreben, Sinn hineinzubringen, bewirkte alsdann bei Nichtindern, zu denen die Erzählung drang, daß die „Hundekocherin" in „eine, die mit einem Hunde essen muß", verwandelt ward, und bei der Verachtung, in welcher im mohammedanischen Orient der unreine Hund steht, lag diese Verwandlung um so näher, da dies als eine höchst erniedrigende Strafe aufgefaßt werden konnte. Doch mußte sie als eine auffallende Strafe auch noch einen besondern Grund haben, und so führte dann die charakteristische Treue der Hunde die weitere Ausspinnung herbei, daß dieses Hündchen den Herrn gerettet habe.

In wesentlich gleicher Fassung kehrt die Erzählung in einem orientalischen Märchen wieder, welches Peter Neu dem Herrn von Harthausen mitgetheilt hat und dieser unter den armenischen aufführt (Transkaukasia, I, 326—329), jedoch bemerkend, daß es ursprünglich ein persisches sein solle. Es ist in ein gewöhnliches, mit dem von der Turandot verwandtes eingerahmt und zugleich mit einem andern verschränkt, welches nur eine Nebenform von Bahar Danush, I, 2. und 3. Erzählung ist, die ebenfalls aus dem Indischen stammen, worüber an einem andern Orte. Ich erzähle es des Interesses willen vollständig und hebe das speciell hierher Gehörige durch besondern Druck hervor. Es lautet:

„Ein Perserkönig hatte eine Tochter, die, von allen Seiten zur Ehe begehrt, nur den heirathen zu wollen erklärte, der das von ihr aufzugebende Räthsel zu lösen verstände. Wer dann hin-

nen drei Tagen die Lösung nicht fand, verlor sein Leben. Es hatten nun schon so viele ihr Leben eingebüßt, daß sie einen Schädelthurm von den Köpfen ihrer getödteten Bewerber und daneben einen Mastbaum aufgerichtet hatte. Da kam ein armer Jüngling und bewarb sich um sie. Er klimmte den Mastbaum hinauf, den jeder Bewerber besteigen mußte, damit die Prinzessin ihn von ihrem Schädelthurme aus sehen konnte. Sie befiehlt ihm hereinzutreten und legt ihm ihr Räthsel vor. Es hieß: «Was hat die Zenobia dem Gül gethan und was hat der Gül der Zenobia gethan?» Der Jüngling geht zu einer alten Frau, die seine Freundin war, und fragt sie um Rath. Die sagt ihm: «Du bist verloren, wenn du nicht zu den Diws ins Gebirge gehst, daß sie dir die Lösung des Räthsels gewähren». Er macht sich auf und trifft zuerst den ältesten Bruder der Diws. Als der auf ihn zustürzt, um ihn zu verschlingen, wirft er ihm eine Kugel Mastix in den Hals, welches die Diws über alles lieben. Der schenkt ihm deshalb das Leben, vermag aber nicht, das Räthsel zu lösen. Mit dem zweiten Bruder derselbe Vorgang. Als er dann aber auch die Schwester des Diws durch Mastix gewonnen, sagt diese ihm: «Geh' eine sichere Straße, von welcher rechts ein Weg abführt, dann kommst du in den Garten Salomo's, wo du die Lösung des Räthsels finden wirst».

Er findet den Weg und den Garten Salomo's und versteckt sich im Palaste. Dort sieht er einen Menschen, schön und glänzend wie der Vollmond, in den Saal gehen, ein Hündchen neben sich; er sieht ihn vor einen Vogelbauer treten, in welchem ein wunderschönes Weib gefangen saß. Er sieht ihn essen, die Hälfte dem Hunde geben und, was der übrig läßt, dem Weibe. Da tritt er aus seinem Versteck in den Saal. Jener bittet ihn zu Gaste. Er will es nicht annehmen: «Wie kann ich dein Gast sein, da ich sehe, wie du ein Thier und ein Weib so unnatürlich behandelst?» Jener antwortete: «Wenn ich dir die Ursache sagen soll, so mußt du sterben, wie alle vor dir; denn nie soll das Geheimniß bekannt werden. Ich bin der Knecht Salomo's und heiße Gül,

und jenes Weib ist die Magd Salomo's und heißt Zenobia. Ich besitze zwei Wunderrosse, das Pferd des Windes und das Wolkenpferd, so mir Salomo hinterlassen». Da nun der Jüngling jene Namen hört, sieht er, daß er vor der Lösung des Räthsels steht. Er denkt bei sich: dort soll ich sterben, wenn ich das Räthsel nicht löse; hier, wenn es mir gelöst wird. Ich will das Letzte wählen, vielleicht kommt Rettung. So fordert er denn den Gül auf, das Räthsel zu lösen. Dieser erzählt nun: «Diese Frau, die du hier im Käfig siehst, liebte ich unsaglich und sie mich. Auf einmal wird sie kalt gegen mich, ich werde mistrauisch, lege mich scheinbar schlafen. Mit halbgeschlossenen Augen sehe ich nun meine Frau leise und vorsichtig aufstehen, sich ankleiden und in den Stall gehen. Ich schleiche ihr nach, sie sattelt das Windroß, schwingt sich hinauf und jagt fort. Da nahm ich das Wolkenroß und jagte ihr nach. Es ist nicht schnell, aber es folgt stets der Spur des Windrosses. Wir kamen an ein Felsengebirge, dessen Thor eine Höhle war, von wo aus der Weg in herrliche Zimmer führte. Ich versteckte mich hinter einem mächtig großen Weinkruge und sehe nun, wie eine (wol meine) Frau 24 häßlichen Ungeheuern auf das demüthigste und sorgsamste aufwartet. Der Anführer, ein Kerl häßlicher als alle, behandelte sie strenge. Sie mußte vor ihnen tanzen; wenn sie das geringste versah, schlug er sie; nichtsdestoweniger liebkoste sie ihn auf das zärtlichste. In rasendem Ingrimme warf ich einschläferndes Gift in die Weinkrüge. Alle schliefen schnell ein, nur der Anführer nicht; denn er war ein mächtiger Zauberer. Meine Frau fuhr fort, vor ihm zu tanzen; sie glitschte aus, da schlug er sie, aber dennoch küßte sie ihn. Nun stürzte ich mich auf ihn; allein er war zu stark und ich wäre unterlegen, hätte mein Hund ihn nicht von hinten gepackt, sodaß ich Zeit gewann, ihm den Dolch in die Seite zu stoßen. Aber von seiner Zauberei unterstützt, entkam er mir dennoch durch einen dunkeln Gang. Die übrigen blieben todt. Er lebt noch gegenwärtig und hat durch seine Zauberkünste eine Königstochter in sich verliebt gemacht, mit der er bereits zwei Kinder gezeugt. Er wohnt mit

den Kindern in einem Keller unter dem Gemache der Königstochter, aus welchem eine Fallthür zu ihm herabführt. Das ist der Grund, warum sie niemanden heirathen will und jedem Freier Räthsel aufgibt, die sie nicht zu lösen vermögen. Ich aber nahm damals meine Frau zu Hause und behandelte sie so, wie du siehest, und wol mit Recht.

Das ist die Auflösung des Räthsels; nun bereite dich zum Tode!» Der Jüngling bat ihn, ihm nur Zeit zu einem Gebete zu lassen; er benutzte diese aber, um sich in einem hohlen Baume zu verstecken. Nun schwingt sich Gül auf das Windpferd, ihn zu verfolgen, findet ihn aber nicht, kehrt zurück und verfolgt ihn nun von neuem auf dem Wolkenpferde. Allein auch auf diesem kehrt er bald zurück, ohne den Jüngling angetroffen zu haben. Dieser schleicht nun aus dem Garten und entkommt glücklich, sodaß er noch zur rechten Zeit vor Ablauf des dritten Tages vor der Königstochter zu erscheinen vermag. Jetzt sagt er ihr, sie möge nicht verlangen noch darauf bestehen, daß er das Räthsel löse; das würde den König, ihren Vater, tief beleidigen. Aber sie sprach: «Löse das Räthsel, oder stirb!» Er bat nochmals, aber sie zog das Schwert; doch der König hielt sie zurück und befahl ihm nun selbst, das Räthsel zu lösen. Da bittet er, zunächst die Königstochter zu entfernen; dann deckt er die Fallthür und geheime Treppe auf und bittet den König, mit vieler Mannschaft hinabzusteigen und das Ungeheuer im Keller zu fangen. Dennoch entkam der Zauberer; aber die beiden Kinder brachte man heraus; sie waren so häßlich und ungeheuer, daß sich der König vor ihnen entsetzte. Nun ward die Königstochter herbeigeführt, und als sie sah, daß alles entdeckt war und das Räthsel gelöst, bat sie um ihr Leben und wollte gleich den Jüngling heirathen. Aber der König ließ sie und die Kinder tödten und nahm den Jüngling zum Sohn an."

Die Partie, welche der Erzählung in den Vierzig Vezieren entspricht, hat Eigenthümliches genug, um wahrscheinlich zu machen, daß sie nicht speciell auf dieser beruht; dabei stimmt sie aber in allem Wesentlichen hinlänglich mit ihr überein, um zu beweisen, daß

sie auf jeden Fall mit ihr auf einer Quelle ruht. Diese muß eine verhältnißmäßig schon alte sein; denn wir werden sehen, daß sie wesentlich identisch auch in den Darstellungen des christlichen Europa sich zu erkennen gibt. Beachtenswerth ist die Abweichung in der armenisch-persischen Darstellung von der der Vierzig Veziere: daß die Frau gefangen ist; denn auch diese werden wir in einer der christlichen Darstellungen finden. Beide letzterzählte Darstellungen weichen von den indischen insbesondere darin ab, daß die Geschichte von der treulosen Frau einem im Hause des Mannes erscheinenden Gaste erzählt wird; diese Abweichung erscheint auch in allen Darstellungen des weitern Westens und floß also aus der ihnen zu Grunde liegenden gemeinsamen Quelle.

Hier erscheint diese Erzählung zunächst in den Gesta Romanorum, c. 56. Da diese viel älter sind als die türkischen Vierzig Veziere, so versteht es sich von selbst, daß sie aus einer bedeutend ältern Quelle hierher gerathen ist; daß diese in letzter Instanz eine orientalische ist, bedarf nach allem Obigen keiner Ausführung weiter; fraglicher ist, ob sie unmittelbar aus einer arabischen Quelle hierher gerieth, oder vermittelst einer bisher unbekannten ältern occidentalischen Bearbeitung; ich möchte wegen der eingedrungenen Eigenthümlichkeiten und überhaupt wegen der auszugartigen Fassung fast das letztere vermuthen. Die Hauptzüge sind hier folgende: „Ein Kaufmann trifft einen Herzog auf der Jagd und wird von diesem in sein Schloß mitgeführt, wo er beim Abendessen neben dem Herzog sitzen muß. Er bewundert hier die Pracht des Schlosses, die Herrlichkeit des Mannes, die Schönheit der Frau u. s. w., und preist den Herzog überaus glücklich. Als aber das Essen gebracht wird, so wird der Frau auf einem Todtenkopfe servirt, und als er selbst in sein Schlafzimmer geführt wird, so findet er da zwei todte Menschen an den Armen aufgehängt. Am folgenden Morgen fragt ihn der Herzog, wie es ihm bei ihm gefallen habe? Er antwortet: «Abgesehen von dem Todtenkopfe und den beiden Leichen, sehr gut». Darauf theilt ihm der Fürst den Grund dieser Erscheinung mit: «Der Todtenkopf sei der Kopf eines Herzogs, der seine Frau verführt habe und von ihm getödtet

sei. Die beiden Leichen seien die zweier Verwandten, die der Sohn jenes Herzogs, um seines Vaters Tod zu rächen, umgebracht habe; er habe sie so aufbewahrt, um seinen Durst nach Rache stets lebendig zu erhalten»." In dieser Darstellung dürfen wir die grausame Strafe mit dem Todtenkopfe wol entschieden als occidentalischen Zusatz nehmen, der aus der Sage von Alboin und Rosamunde und analogen Anschauungen eingedrungen ist. Dafür spricht nicht blos der Mangel desselben in den orientalischen Fassungen, sondern auch der Umstand, daß er in einer gleich zu erwähnenden occidentalischen fehlt, welcher wir aus diesem und insbesondere noch einem Grunde eine von den Gestis unabhängige Entstehung zusprechen müssen. Der Zusatz mit den beiden Leichen dagegen möchte schon in einer zu Grunde liegenden Weiterentwickelung der orientalischen Form vorgekommen sein; denn er erscheint auch in der eben angedeuteten, von den Gestis unabhängigen, Darstellung. Die Leichen gehören hier zwar andern Personen an; diese Umwandlung würde sich aber durch die Gesammtveränderung erklären, welche uns darin entgegentreten wird.

An die Darstellung der Gesta schließt sich, wie schon Dunlop, Geschichte der Prosadichtung, übersetzt von Liebrecht, S. 201, bemerkt hat, die ganz vortreffliche der Königin Margaretha von Navarra im Heptameron, Nov. 32. Die Verschiedenheiten, welche darin vorkommen — wohin insbesondere der Mangel der beiden Leichen und die Charakterisirung des Verführers als eines edeln, im Hause erzogenen Jünglings zu rechnen sind — ließen sich als Ergebnisse ihres feinern Geschmacks ansehen und insbesondere ihres Bestrebens, das Ganze einem versöhnenden Ausgange zuzuführen. Dahin wirkte zwar überhaupt die mildere Anschauung des Ehebruchs, welche in ihrer Zeit herrschte; doch mußte sie, um in diesem speciellen Falle das moralische Gefühl nicht zu sehr zu beleidigen, die Gefallene in eine Lage bringen, die ihr Vergehen zu entschuldigen geneigt machen konnte, ihr die Gelegenheit dazu nahe legte. Allein so scheinbar diese Erklärungen sein möchten, so werden sie doch dadurch unsicher, daß einerseits die beiden Leichen auch in den bisjetzt bekannten orientalischen Darstellungen fehlen und anderer-

seits der Verführer nicht blos in den orientalischen Darstellungen ein Mitglied des Hauses ist, sondern auch in der sogleich zu erwähnenden, wie schon angedeutet, unabhängigen Darstellung. Es möchte daher wahrscheinlicher sein, daß die Darstellung der Königin auf einer von der in den Gesta etwas abweichenden Fassung beruht, die sich in diesen beiden Punkten derjenigen, welche auch den Vierzig Vezieren zu Grunde liegt, mehr näherte, und daß die Erzählerin, um das Vergehen zu entschuldigen, den Verführer nur adelte. Doch will ich das nicht entscheiden. Durch ihre Historisirung der Novelle — indem sie sie von einer historisch bekannten Persönlichkeit gewissermaßen bezeugen läßt und in ihre eigene Zeit versetzt — haben sich tiefere Kenner der Geschichte der Novellistik weder hier noch bei ähnlichem Vorgeben täuschen lassen und, unbehindert davon für manche ihrer Erzählungen, welche sie für wahr ausgibt oder ausgeben möchte, die ältern Quellen nachgewiesen. Daß sich unter andern Stolberg's „Büßende" an diese Novelle schließt, ist schon von Dunlop, S. 201, F. von Laßberg in Mone's Anzeiger, VI, 311, und Gräße, Literärgeschichte, II, 2, 1121, bemerkt, vgl. auch F. W. Barthold in Brockhaus' Conversationsblatt, 1856, Nr. 27, S. 491, welcher die Erzählung sonderbarerweise für wahr hält und ihr — da sie von der Königin in Deutschland lokalisirt wird — eine Wichtigkeit „für die Kenntniß deutscher Sittenzustände, des Ehemannsrechts und strenger sittlicher Begriffe der Zeitgenossen Maximilian's I." beilegt. Mit demselben Rechte könnte man eine Schilderung deutscher Zustände im Jahre 1689 darin erblicken; denn der Graf von Vordac erzählt sie in seinen Mémoires, 1703, 239—250, als eine von ihm in diesem Jahre in Franken erlebte Geschichte.

Die schon angedeutete, von den Gesta unabhängige Darstellung findet sich bei Vicente Espinel in dem „Leben und Begebenheiten des Escudero Marco Obregon". Dieser lebte zwischen 1550—1634 (s. über ihn Tieck, in der Uebersetzung des Romans, Vorrede S. VII), und da das Heptameron schon 1558 zuerst erschien und dann in rascher Folge mehrere mal aufgelegt ward,

könnte seine Darstellung von der der Königin beeinflußt gewesen sein; allein sie hat so viel Eigenthümlichkeiten — wie schon bemerkt, noch die beiden Leichen wie in den Gesta, einen gemeinen Verführer wie in den orientalischen Darstellungen, und vor allem Anklänge an den Hund der letztern —, daß mir die Unabhängigkeit derselben kaum zu bezweifeln scheint. Dafür spricht auch, daß der Verfasser ein Spanier ist; denn da der orientalische Ursprung der Erzählung nicht zu bezweifeln ist, in Spanien die arabische Herrschaft tief eingewurzelt war und orientalische Literatur im Volke sich weit verbreitet hatte, ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch diese Erzählung in das Volk übergegangen und so — natürlich schon in einer occidentalischen Fassung — zu Espinel's Bekanntschaft gelangt war. Was er selbständig geändert hat, läßt sich natürlich in allen Einzelheiten nicht nachweisen, doch wird es nicht unbeträchtlich gewesen sein, zumal da er eine Hauptveränderung vornahm, welche darin besteht, daß er die Frau als unschuldig darstellt und sie fälschlich in Verdacht gerathen sein läßt. Seine Darstellung findet sich in Tieck's Uebersetzung, II, 32 fg.; indem ich darauf verweise, beschränke ich mich hier darauf, die Hauptzüge derselben hervorzuheben.

Der sich für beleidigt haltende Gatte ist ein Ritter. Der Erzähler findet ihn, wie in den Gesta, mit einem Falken auf der Hand zur Jagd ziehend. Wie in den Gesta, wird er von ihm nach seinem Schlosse mitgenommen. Abweichend von fast allen übrigen Darstellungen, befindet sich die Gattin nicht am Tische und der Ritter erzählt die Geschichte fast ohne alle äußere Provocation, nur von seinem Gram und dem Bedürfniß, sich mitzutheilen, überwältigt. Es fehlt also auch hier der Todtenkopf, wie in den orientalischen Darstellungen. Wie in diesen letztern und auch bei der Königin Margaretha wird großes Gewicht auf die Liebe des Mannes gelegt, wovon die Fassung in den Gesta keine Spur hat. In Abweichung von den Gesta und der Königin, aber in Uebereinstimmung mit den orientalischen Darstellungen wird die vollständige Unwürdigkeit des Verführers hervorgehoben. In den Vierzig Vezieren ist diese hinlänglich dadurch charakterisirt, daß er

ein Negersklave ist, hier wird er als nichtadelich, von unbedeutendem Geist, physisch häßlich und ohne Betragen geschildert. Der Ritter hatte ihn zu seinem Gesellschafter genommen. Dieser sucht sich nun den Weg zur Verführung der Frau dadurch zu bahnen, daß er ein Gespenst vorstellt, welches die Hunde in Aufruhr bringt. Schon hier ist die Erwähnung der Hunde auffallend und ebenso später (S. 44), wo die Hunde in das Zimmer stürzen, in welchem die Frau sich befindet, „um ihr Hände und Antlitz zu lecken und ihr so viele Liebkosungen zu erzeigen, daß sich . . . .“ Obgleich hier die Hunde speciell eine andere Rolle spielen als das Hündchen in den beiden mohammedanischen Fassungen, so ist sie doch im allgemeinen dieselbe. Sie erregen nämlich durch ihr Gebell die Aufmerksamkeit auf das Gespenst und helfen zur Entdeckung des Verraths, wie dort zur Rettung des Betrogenen. Ich kann daher nicht umhin, die Vermuthung auszusprechen, daß, wie in den orientalischen Fassungen, so auch in der, auf welcher Espinel's Darstellung fußte, der Hund eine Rolle spielte. Bei der Umwandlung, welche Espinel mit der Geschichte vornahm, sind die Hunde eigentlich so überflüssig, daß man bei weitem natürlicher finden würde, wenn er sie, obgleich in seiner Quelle gefunden, weggelassen, als daß er sie ungefunden hinzugesetzt hätte. Solch einen unnützen Zug erfindet man nicht hinzu; wol aber ist es nicht ungewöhnlich, daß man ihn, wenn man ihn vorfindet und sich nicht sogleich von seiner Ueberflüssigkeit überzeugt, anders verwendet. Der Ritter sucht vergeblich das Räthsel mit dem Gespenst zu lösen; endlich sagt ihm ein Diener, daß es sein Gesellschafter sei, der zu seiner Frau gehe. Vor Wuth außer sich, bringt er den Diener um, findet dann eine Leiter, welche zum Schlafzimmer seiner Frau führt, in welches jener vermittelst einer Oeffnung in der Wand, welche durch ein Bild verhängt war, kam, nimmt die Leiter weg und eilt zum Zimmer seiner Frau. Der Verführer will durch die Oeffnung mit Hülfe der Leiter herabsteigen; da diese aber fehlt, so stürzt er hinunter und bricht ein Bein. Der Ritter tödtet ihn nun. Vergebens will er auch seine Frau tödten; die Hände versagen ihm den Dienst. Da sperrt er sie in ein

Zimmer — vgl. die armenisch-persische Fassung —, legt jene beiden Leichen — vgl. Gesta Romanorum — zu ihr und gibt ihr fortan nur spärliche Lebensmittel, um sie durch Hunger zu tödten. Nachdem die Erzählung vollendet, führt der Ritter den Gast zu der Frau; hier findet sich denn, daß sie fälschlich in Verdacht sei, daß der Verführer vergebens sich bemüht habe u. s. w. Diese Auflösung hat natürlich Espinel proprio Marte versucht. Bei der Königin von Navarra wird die Versöhnung aufs schönste durch die Reue und Demuth der Büßerin und die Vorstellungen des Gastes motivirt.

Diese Erzählung — ursprünglich ein indisches Märchen — scheint in einer Fassung, welche sich der indischen mehr als alle andern nähert, wieder in die Tiefe des Volkes gedrungen zu sein. Denn ich zweifle kaum, daß wir damit Grimm, KM., Nr. 16, „die drei Schlangenblätter" (vgl. Grimm, KM., III, 26), verbinden dürfen. Auch hier hat der Mann seiner schon gestorbenen Frau das Leben wiedergegeben. Als sie aber nach einiger Zeit mit ihm eine Fahrt zum Vater macht und sie auf dem Meere sind, vergißt sie „gänzlich der großen Liebe und Treue, die er ihr bewiesen und womit er sie vom Tode gerettet". Sie verliebt sich in den Schiffer und beide werfen den Mann, während er schläft, ins Meer. Der treue Diener aber hat es mit angesehen und rettet den Mann (durch die Schlangenblätter). Der Vater der Frau erfährt, was sie gethan, und läßt sie mitsammt dem Schiffer umkommen. Von einer entschiedenen Verbindung hält mich jedoch der Umstand ab, daß die bisjetzt bekannten occidentalischen Fassungen sich an die von der indischen schon weit abweichenden mohammedanischen lehnen und keine der indischen näher liegende zwischen diesen bisjetzt nachweisbar ist.

Zu den mohammedanischen gehört aus dem Orient noch Tausendundeine Nacht, II, 292 (Weil), wo aber die ebenfalls indische Geschichte „von den wandernden Aepfeln" eingeschoben ist, durch welche Bhartrihari bewogen ward, dem Throne und der Welt zu entsagen (in der ursprünglich höchst wahrscheinlich buddhistischen Siṇhâsana-dvâtriṇçat, Einleitung, vgl. auch Dsanglun,

28). Die Frau ist hier unschuldig; der Mann tödtet sie aber und erkennt die Falschheit seines Verdachts zu spät.

Auch die Erzählung mit dem Buckeligen im sogenannten Sandabar (Sengelmann, S. 67) und im Kreise der Sieben weisen Meister scheint von ihr beeinflußt gewesen zu sein; doch darüber werde ich bei Behandlung der Çukasaptati sprechen. Beiläufig will ich nur eine sich ebenfalls mit einem Buckeligen beschäftigende komische buddhistische Geschichte erwähnen, welche sich in der tibetanischen Lebensbeschreibung des Śâkyamuni bei Schiefner in Mémoires de l'acad. de St.-Pétersbourg par divers savans, VI, 1851, S. 297 findet. „Ein Krüppel, welchen eine Frau, unter dem Vorwande, sich eine Mütze machen zu lassen, heimlich hat zu sich kommen lassen, wird, da ihr Mann unerwartet kommt, von ihr in einer Kiste versteckt. Diese wird von Dieben gestohlen. Der Krüppel pißt, während die Diebe die Kiste tragen. Sie meinen, es sei ein Glas Wasser darin. Später wollen sie ihn den Yakshas opfern. Da betet er zu dem Buddha u. s. w." Diese erinnert auch an den „Liebenden im Kasten", Keller, Romans des Sept Sages, CXLVIII; Dyocletian, Einleitung, 47.

Eine Dschainalegende, welche sich bei Mackenzie Collection, II, CCLXI, findet, steht zwar mit der hier besprochenen nicht in näherer Verbindung bezüglich der Fassung, wol aber in Rücksicht auf den Gedankenkreis, und ist zugleich wegen der sich an sie schließenden Conceptionen von Interesse. Das Personal derselben zeigt, daß sie ursprünglich buddhistisch ist und daß die Dschainas wie die Hauptsätze der buddhistischen Religion, so auch ihre Märchen erbten. „Die Frau des Yaçodhara (des Sohnes des berühmten buddhistischen Königs Açoka) hört, während sie bei ihrem Manne im Bett liegt, einen Elefantentreiber singen und verliebt sich in ihn. Sie vergiftet seinetwegen ihren Mann und ihre Schwiegermutter und lebt dann mit ihm." Auch diese Erzählung ist in den mohammedanischen Orient übergegangen und findet sich, wenig verändert, aus der Megmoun Hikaïat übersetzt bei Cardonne, Mélanges de litérature orientale, I, 48. Sie ist hier in eine Erzählung verwebt, welche aus der Çukasaptati stammt, von da in deren per-

ſiſche Bearbeitung übergegangen und, wie faſt der ganze Inhalt von dieſer, nachweislich auch nach Europa gelangt iſt. Sie iſt die 15. der Çukasaptati und zerfällt in zwei Theile, welche ich beſonders beſprechen muß.

Der erſte Theil lautet etwa folgendermaßen:

„Eine Frau lebt ausſchweifend; ihr in ſie vernarrter Mann glaubt aber den Gerüchten über ſie nicht. Einſt, als ſie bei ihrem Liebhaber liegt, nimmt ihr der Schwiegervater einen Fußring. Sie bemerkt es ſogleich, entläßt ihren Liebhaber und holt ihren Mann, der in einem andern Bette ſchlief, in das ihrige. Am Morgen beklagt ſie ſich bei ihrem Manne über das, was ſein Vater gethan. Der Mann fordert den Fußring von ihm zurück."

Dieſer Theil findet ſich auch in Nachſhebi's Bearbeitung des Tûtînâmeh, und zwar in der achten Nacht, in welcher Brockhaus die einfachſte Form der Sieben weiſen Meiſter entdeckt hat. Sie iſt hier die fünfte Erzählung und lautet ſo:

„Die ſchöne Frau eines Krämers beſtellt einen jungen Mann auf Mitternacht zu ſich unter einen Baum auf dem Hofe. Während beide eingeſchlafen ſind, nimmt ihr der Schwiegervater leiſe den Schmuck vom Fuße ab, um einen Beweis ihrer Untreue zu haben. Die Frau merkt es, ſchickt den Jüngling weg und holt den Mann, weil es eine ſchöne Nacht ſei. Er ſchläft ein: da weckt ihn die Frau und ſagt ihm: der Schwiegervater habe ihr den Fußſchmuck ausgezogen. Als am folgenden Morgen der Schwiegervater die Frau verklagen will, ſchilt ihn der Sohn wegen ſeines unehrerbietigen Benehmens."

Weſentlich ebenſo, aber weiter ausgeſponnen, findet ſich die Erzählung in Kâdiri's Tûtînâmeh, IX (Ikeu, S. 51). Dazu gehört zunächſt Boccaccio, Decamerone, V, 4, obgleich ſie ſtark verändert und nur das Liegen im Freien benutzt iſt. Die übrigen Nachahmungen beruhen auf der komiſchen Situation, daß der Sohn es ſein will, der zur Zeit des Schmuckraubes bei der Frau gelegen habe. Dieſe tritt ſchon ſtark in der erwähnten arabiſchen Darſtellung bei Cardonne, a. a. O., S. 43, hervor: „Das war ich ſelbſt u. ſ. w." Noch bei weitem mehr jedoch in der

trefflichen Bearbeitung der Königin Margaretha, Heptameron, XLV, wo Sacchetti, CXI, damit verbunden ist. Daran schließt sich Lafontaine, „La servante justifiée", Contes, II, 6 (vgl. Heptameron [Paris 1853], II, 478; Dunlop, übersetzt von Liebrecht, S. 299). Daran alsdann die Komödie von Elsholz: „Das war ich, oder die böse Nachbarin".

Der zweite Theil lautet in der Çukasaptati etwa folgendermaßen:

„Der Schwiegervater gibt seinem Sohne zur Antwort: «Er habe jemand bei seiner Frau betroffen». Die Frau schwört: «Dies sei ihr Mann gewesen», und will sich zur Erhärtung einem Gottesurtheil unterziehen. Sie will zwischen den Beinen einer Statue eines Yakscha hindurchgehen, welches nur eine Unschuldige vermöge. Das ist der Schwiegervater zufrieden. Sie verabredet nun mit dem Liebhaber, daß er am folgenden Tage, wo sie vor allem Volke das Gottesurtheil bestehen will, sich toll stellen und sie umarmen soll. Dies geschieht. Darauf schwört sie: «Wenn ein anderer, außer dem Wahnsinnigen, mich berührt hat, will ich nicht zwischen deinen Beinen hindurchgehen können»."

Dieser zweite Theil erscheint auch in der mongolischen Bearbeitung der Siṇhâsana-dvâtriṇçat, der „Geschichte des Ardschi Bordschi Chan", über welche Schiefner in der Sitzung der petersburger Akademie vom 27. Nov. 1857 berichtet hat. Hier ist er mit der 19. Erzählung der Çukasaptati verbunden, welche wesentlich identisch ist mit der von der Saktimati in Somadeva's Märchensammlung, bei Brockhaus, Uebersetzung, S. 59. Die ganze mongolische Darstellung lautet hier folgendermaßen (vgl. meine Uebersetzung im „Ausland", 1858, Nr. 36, S. 847—849): „Vor Zeiten hatte der König Zoktu Jlagukṣen (sanskrit. Dschajanta?) eine Tochter, Gerel (sanskrit. Sûrjaprabhâ?); wer sie erblickte, dem wurden die Augen ausgestochen; wer in den Palast kam, dem wurden die Beine zerschlagen; also war der Wille des Königs. Als die Tochter es durchsetzte, daß sie eines Tages durch die Stadt fahren durfte, mußten alle Männer sich in ihren Häusern versteckt halten (vgl. mehreres derart in Tausendundeine Nacht). Nur der

Beamte Sfaran (sanskrit. Tschandra?) blickt neugierig von dem Söller seines Hauses. Die Königstochter macht mit den Händen und Fingern verschiedene Zeichen, die er misversteht, aber seine Frau richtig deutet. Als er sich zum Stelldichein in dem Garten des Königs einfindet, wird er sammt der Königstochter ergriffen und in einen Kerker gesperrt. Vermittelst eines Steins, den die kluge Frau dem Manne mitgegeben hatte, gelang es, diese von der Gefahr zu unterrichten. Sie dringt als Almosenspenderin in den Kerker zu dem Manne und gibt ihre Kopfbedeckung der Königstochter, die so glücklich entkommt, während die Frau bei ihrem Manne zurückbleibt. Dem Ehepaare kann man nichts anhaben." So weit der erste Theil, welcher, wie gesagt, Çukasaptati, 19, Somadeva, S. 59, entspricht. Beachtenswerth ist, daß die Nachahmung dieser Geschichte im Bahar Danush, I, 154, bei weitem mehr der mongolischen Fassung als der in der Çukasaptati entspricht. Wir müssen daraus schließen, daß die sanskritische Recension, aus welcher sie mittelbar in den Bahar Danush überging, der mongolischen viel näher stand als der heutigen sanskritischen.

Der zweite Theil der mongolischen Darstellung lautet folgendermaßen:

„Der Dienstmann, der das Liebespaar ertappt hat, dringt aber darauf, daß die Königstochter einen Reinigungseid über ein Weizenkorn leiste. Die Königstochter verlangt, daß dies öffentlich geschehe. An dem festgesetzten Tage erscheint auch unter dem versammelten Volke der Beamte Sfaran, den seine Frau zuvor schwarz angestrichen hatte, ein Auge zuschließend, auf einem Fuße hinkend, die widerlichsten Gesichter schneidend, mit einem Stocke. Während alle diesem Scheusal ausweichen, dringt er bis zur Königstochter vor, die über dem Weizenkorne den Eid leistet, daß sie nur diesen Mann liebe. Da das Weizenkorn sich nicht erhebt, werden ihre Worte als wahr erkannt."

In der arabischen Bearbeitung bei Cardonne erscheint ebenfalls dieser zweite Theil; nur geschieht das Gottesurtheil vermittelst Wassers und bestraft (mit angemessener Correctur) den Lügner. Im übrigen stimmt die Fassung mit der in der Çukasaptati.

Dieſe Art zu ſchwören mit einer reservatio mentalis, iſt zwar nicht ſo eigenthümlich, daß nicht ſelbſtändig im Sinne derſelben an mehreren Orten eine Geſchichte hätte erfunden werden können. Da jedoch beide Theile dieſer Erzählung zu dem mohammedaniſchen Orient gelangt und der erſte entſchieden in Europa nachgewieſen iſt, ſo iſt es höchſt wahrſcheinlich, daß auch der in der mohammedaniſchen Faſſung, wie im indiſchen Original, damit verbundene zweite dahin gekommen iſt, und ich trage daher kaum Bedenken, die 38. Novelle des Heptameron damit zu verbinden. Hier ſchwört die angeſchuldigte Schweſter in Gegenwart ihres Bruders, eines Geiſtlichen, der der Vater ihres Kindes iſt, und der zur Eidesabnahme Entſendeten auf die Hoſtie: „Ich nehme den Körper unſers Herrn Chriſtus hier zu meiner Verdammung vor euch, meine Herren, und euch, mein Bruder, wenn je ein Mann mehr als ihr mich berührt hat". Die Angelegenheit: eine Liebesgeſchichte — die Nähe des Mitſchuldigen — Gottesurtheil — ganz ähnlich geſtalteter fraudulöſer Eid — alles ſtimmt zu ſehr zuſammen, als daß ich dieſe Novelle von jener Erzählung zu trennen wagen möchte. Sie gehört übrigens zu denen, welche die Königin ebenfalls für hiſtoriſch ausgeben will, und die Möglichkeit, daß ſie das ſei, läßt ſich natürlich nicht widerlegen.

An dieſen zweiten Theil der Çukasaptati iſt nun endlich die arabiſche Darſtellung jener Dſchainalegende geknüpft. Dieſe war natürlich nicht die Quelle der arabiſchen Faſſung, ſondern hierher gelangte ſie ohne Zweifel durch die Vermittelung des perſiſchen Tûtînâmeh. Denn daß ſie darin ſtand, können wir daraus ſchließen, daß ſie ſich in der türkiſchen Bearbeitung deſſelben befindet (Roſen, II, 75), jedoch in die fünfte Erzählung der indiſchen Çukasaptati verwebt. Bei Cardonne lautet ſie — weſentlich gleich mit der türkiſchen Darſtellung — folgendermaßen:

„Trotz des Gottesurtheils glaubt der Schwiegervater nicht an die Unſchuld ſeiner Schnur; er gibt aufs ſchärfſte Acht, jedoch vergebens. Der König von Indien aber hört von ſeiner großen Wachſamkeit, hält ihn für den paſſendſten Wächter ſeines Harems und ſtellt ihn als ſolchen an. Als er nun einſt in der Nacht die

Runde macht, sieht er des Fürsten Elefanten mit seinem Treiber darauf unter dem Balkon der Kaiserin. Diese öffnet das Fenster und der Elefant hebt mit seinem Rüssel die Kaiserin hinunter zu dem Treiber; nach einiger Zeit hebt er sie wieder hinauf. Der Alte lacht über den Vorgang, verräth ihn aber nicht." In der türkischen Bearbeitung findet der Verrath statt und die Frau wird gekreuzigt.

An diese Geschichte schließt sich, obgleich stark verändert, eine in die vierte in Kâdirî's Tûtînâmeh eingeschachtelte (Iken, S. 31). „Hier sitzt eine Frau in einer Senfte auf dem Rücken ihres Mannes, welcher ein Zauberer ist und sich in einen Elefanten verwandelt hat, um auf diese Weise sich der Treue seiner Frau zu versichern. Trotzdem weiß sie eine bedeutende Anzahl Männer in der Senfte nicht hinter, sondern auf dem Rücken ihres Mannes zu empfangen." Daran schließt sich die Hauptgeschichte des Rahmens von Tausendundeine Nacht (breslauer Uebersetzung, I, 18). Hier ist der Zauberer ein Geist geworden, der seine Geliebte, in einen Kasten eingeschlossen, mit sich herumschleppt, aber ebenfalls vergebens. Arioste, in seiner Nachahmung des Rahmens von Tausendundeine Nacht (im 28. Gesange), hat dafür die einem Fablian entlehnte Geschichte der Fiametta substituirt. Ueber das indische Original dieses Rahmens werde ich in einem andern Theile dieser Untersuchungen handeln.

Dem Gedankenkreise nach gehört hierher auch die berühmte Geschichte der Matrone von Ephesus. Durch ihr Vorkommen im mohammedanischen Orient und selbst in China, wohin so viel Buddhistisches gedrungen ist, erweckt sie sogar den Verdacht, daß ihre eigentliche Geburtsstelle in der Mitte — in Indien — zu suchen sei und daß sie schon früh, jedoch zu einer Zeit, wo Indien schon seit mehreren Jahrhunderten in enger Verbindung mit dem fernen Westen stand, nach dem Occident gedrungen sei. Allein ich kenne keine indische Darstellung, an die wir sie in ihrer Besonderheit anzuschließen vermöchten, und beschränke mich daher auf ihre Erwähnung (vgl. Keller, Rom. des Sept Sages, CLIX fg.; Dyocletian, Einl., 49; Dunlop, übers. von Liebrecht, 40. 214. 522, Anm. 485a).

Den Gegensatz zu diesen Geschichten von der Treulosigkeit der Frauen bildet die von der Treulosigkeit des Mannes in der Vetâlapancaviṇçati, III, 1, Lassen, Anthologia sanscritica, S. 21, übersetzt bei Brockhaus, in: Berichte der Königl. Sächs. Gesellsch. der Wissenschaften, histor.-philol. Kl., 1853, S. 198; aus der Vrajabearbeitung in der englischen Uebersetzung von Kalee Krishen, S. 34; aus der Hindibearbeitung in der französischen von Lancereau im Journal asiatique, 1851, XVIII, 377; aus der tamulischen in der englischen von Babington, S. 41. Sie ist auch in das persische Tûtînâmeh übergegangen, wie dessen türkische Bearbeitung, Rosen, II, 102, zeigt; von da oder aus dem indischen Original im Bahar Danush, II, 155—190.

§. 187. Bei Kosegarten, sowie in den Wilson'schen Handschriften (wahrscheinlich auch in dem Prototyp der berliner Handschrift) folgt die 6. Erzählung; in den hamburger, sowie natürlich in der arabischen und dem südlichen (Dubois') Pantschatantra fehlt sie. Sie ist also, wie die vorige (s. §. 184, S. 435), ein verhältnißmäßig später Zusatz. Sie zerfällt in zwei Geschichten. Die zweite, welche hier auf den König bezogen wird, ist eine buddhistische und betrifft in den Mémoires sur les contrées occidentales par Hiouen Thsang trad. du Chinois par Stan. Julien, I, 124, einen Weisen. Hier heißt es: „Le Rishi s'étant laissé séduire et entraîner dans le désordre par une femme débauchée perdit ses facultés divines. Cette femme débauchée monta sur ses épaules et s'en revint ainsi dans la ville". An diese Geschichte vom Rischi schließt sich, wenngleich abweichend, die vortrefflich ausgeführte Darstellung im Daçakumâracarita, c. II, in meiner Sanskrit-Chrestomathie, S. 179 fg. In vorliegender Erzählung ist diese Behandlung auf den König übertragen, während sein weiser Minister auf eine andere Weise blamirt wird. Beide Erzählungen sind in inniger verschlungener Gestalt nach dem Westen gewandert, und hier spielt der weise Minister die Rolle, welche in der buddhistischen Fassung der Rischi hat. Wir können daraus schließen, daß nicht das Pantschatantra die Quelle des Uebergangs war, sondern ein anderes

indisches Werk, wo sie wesentlich ebenso wie in den westlichen Fassungen erschien.

Die älteste von letztern ist, soviel bekannt, die arabische, welche Cardonne in seinen Mélanges de litérature orientale, I, 16, aus den Adjaïbel Measer übersetzt, mittheilt. Hier macht ein Vezier seinem Sultan Vorstellungen über seine zu große Leidenschaft für das weibliche Geschlecht. Dieser schenkt jenem darauf eine schöne Sklavin, welche ihn so zu kirren weiß, daß er sich das gefallen läßt, was in der buddhistischen Fassung dem Rischi, im Pantschatantra dem Könige selbst geschieht. Bei andern wird diese Erzählung auf Alexander den Großen und Aristoteles übertragen, wie sie im Pantschatantra ähnlich an einen am häufigsten genannten König Nanda und einen der größten Grammatiker, Vararutschi, geknüpft ist; vgl. Peter Alfons, Disciplina clericalis, c. VII, und dazu Schmidt; Le Grand d'Aussy, 1779, I, 197; Dunlop, S. 153; von der Hagen, Gesammtabenteuer, I, S. LXXV und III, S. CXLVI. Verwandt ist „Virgil im Korb", vgl. von der Hagen, Gesammtabenteuer, III, S. CXXXIX. Der Gegenstand ist auch bildlich oft dargestellt, so von Spranger unter Kaiser Rudolf II., gestochen von Stadler; von Hans Baldung, genannt Grün, in einem Holzschnitte in Clairobscur (Nagler, Künstlerlexikon, I, 239); als Titelblatt vor Barbazan's Fabliaux, III; auch im Verein mit Virgil, vgl. von der Hagen, Gesammtabenteuer, I, S. LXXIX und III, S. CXLVI.

§. 188. Es folgt in allen mir zugänglichen sanskritischen Texten die siebente Fabel. Daß diese sich bei Somadeva im Auszuge des dritten Buchs fast an derselben Stelle wie im Hitopadesa findet (III, 2, bei Max Müller S. 110), ist schon oben, §. 140, bemerkt und dort auch auf die daraus vielleicht zu schöpfende Vermuthung gedeutet. Da sie sich nicht in der arabischen und südlichen (Dubois') Bearbeitung, wol aber in allen sanskritischen Texten findet, so ist sie zwar ein späterer Zusatz, muß aber doch früher als die fünfte und sechste Erzählung hinzugekommen sein. Die Darstellung bei Kosegarten, in der berliner und in den hamburger Handschriften ist identisch. Die bei Somadeva und im

Hitopadeſa iſt raffinirter. Der Feldhüter ſteht, in graues Zeug gehüllt, gebückt da und wird von dem Eſel — bei Somadeva für einen andern Eſel, im Hitopadeſa für eine Eſelin — gehalten und dadurch das Schreien deſſelben motivirt. Die Fabel iſt unzweifelhaft identiſch mit Aesop. Fur. 141, Cor. 113; Halm, 333; vgl. Lucianus Piscator, §. 32; Erasmus Adagio: Asinus apud Cumanos; Robert, Fables inédites, I, 360, „Eſel im Löwenfell" (dazu auch Robert, a. a. O., S. C, Nr. 15, „der Widder im Hundefell"). Da jene Fabel ſchon von Plato, Cratylus, 411, A, angedeutet wird, alſo zu einer Zeit in Griechenland exiſtirte, in welcher an einen Einfluß von Indien her kaum zu denken iſt, ſo iſt keinem Zweifel zu unterwerfen, daß ſie von den Griechen in Indien eingeführt ward; vgl. auch Weber, Indiſche Studien, III, 338; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 51, 3.

Innigſt verwandt iſt die Darſtellung dieſer Fabel in der türkiſchen Bearbeitung des Tûtînâmeh (Roſen, II, 149), und danach höchſt wahrſcheinlich, daß ſie aus demſelben indiſchen Werke in das Pantſchatantra und das perſiſche Tûtînâmeh herübergenommen ward.

Aufs innigſte verwandt mit der vorliegenden Fabel iſt die ſiebente des vierten Buchs (§. 207), wo der Eſel ſingen will und ſich durch ſein Geſchrei Schläge zuzieht. Auch dieſe Auffaſſung hat, wie ebenfalls ſchon Weber (Indiſche Studien, III, 352) bemerkt, in der Fabel bei Phaedr., App. VI. 2 (Dreßler), und noch mehr in den Sprichwörtern bei Erasmus Adagio: Asinus ad lyram, Analogien, ſodaß auch ihre Abſtammung aus dem Occident höchſt wahrſcheinlich iſt. Auch dieſe Fabel erſcheint nicht in der arabiſchen Bearbeitung, iſt alſo ebenfalls ein ſpäterer Zuſatz.

Die Verwandtſchaft beider Fabeln hat bewirkt, daß ſie in der perſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa — mit unweſentlichen Varianten, aber mit Uebertreibungen — zu Einer verbunden ſind. Doch hat der perſiſche Ueberſetzer die zweite ſchwerlich durch das Pantſchatantra (V, 7) kennen gelernt, ſondern unzweifelhaft durch die Bearbeitung im Tûtînâmeh, wo ſie ſich weſentlich mit denſelben Varianten in dem des Kâdirî, XXXIV (bei Iken S. 138,

etwas abweichender in der türkischen Bearbeitung, Rosen, II, 218) findet (s. §. 207).

In der persischen Uebersetzung des Hitopadesa lautet sie so (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 247): „Eine Hirschkuh (gerade wie bei Kâdiri statt des Schakals im Pantschatantra) lebt mit einem Esel; beide, in ein Löwenfell (wol Umwandlung des persischen Uebersetzers, in Erinnerung an die erwähnte äsopische Fabel) verkleidet, weiden zusammen. Da hören sie einst eine Flöte, worauf sich der Esel nicht abhalten läßt, die Lieder anzustimmen, die er, wie er sagt, einst von den Fröschen gelernt hat. So wird er erkannt, und mit der Furcht der Feldhüter ist es zu Ende."

§. 189. In den hamburger Handschriften folgt nun ein Stück aus einer ganz differirenden Recension (vgl. §. 178). Den Uebergang bilden folgende Worte des Affen: „Soll ich nun, nachdem ich mit eigenen Augen deine Schlechtigkeit erkannt habe, thöricht, wie der Zimmermann, dir noch Vertrauen schenken?" Dann folgt die elfte Erzählung des dritten Buchs (vgl. §. 156), wesentlich wie in den übrigen Autoritäten, doch im einzelnen so weit abweichend, daß man eine andere Recension auch in Bezug auf sie annehmen muß.

Hinter dieser Erzählung folgt alsdann: „So, du Thor, habe ich deine Bosheit erkannt. Wie kann ich nun in dein Haus gehen?! Doch wenn du mir Vertrauen einzuflößen suchst, so ist das nicht deine Schuld: denn euer Geschlecht ist ein derartiges, von Natur böses; selbst durch den Umgang mit Weisen wird es nicht sanftmüthig. [1]) Das ist die Natur des Boshaften. Denn es heißt ja:

«Was vorher schlechtgesinnt, bleibet, selbst von Guten vermahnet, schlecht: wie eine Kohle nicht rein wird, wenn man auch noch so viel sie reibt»."

Dann die 210. Strophe und die 12. Erzählung des dritten Buchs

---

[1]) Die hamburger Handschriften haben: saukhyatâm̃ na yâti, welches heißen würde: „wird es nicht vergnügt". Die berliner Handschrift hat, unstreitig besser, saumyatâm.

(ſ. §. 158) mit einer ihr vorhergehenden, welche ich im Nachtrage zu der Ueberſetzung des dritten Buchs mitgetheilt habe. Hier weicht die Darſtellung ſehr ſtark ab und man ſieht deutlich, daß beide Märchen aus einer ganz differirenden Recenſion ſtammen. Am Ende der 12. heißt es alsdann: „So, du Thor, biſt du zu gierig nach, und zu ſehr beherrſcht von Frauen, und alle ohne Ausnahme, die dir ähnlich ſind [1]), laſſen ihre Pflicht, ihr Gut und ihren Freund im Stich. Denn es heißt auch u. ſ. w.“ Alsdann folgt die 191. Strophe des dritten Buchs und die achte Erzählung deſſelben (ſ. §. 153), auch dieſe im einzelnen hinlänglich abweichend, um zu zeigen, daß ſie einer andern Recenſion entſtammt (ſ. ebendaſelbſt). Am Schluſſe der achten Erzählung endlich heißt es: „Mit einem Worte: wie von dieſem Weibgierigen ſein ganzes Vermögen dem Diebe ausgeliefert iſt, ſo iſt auch dieſes von dir unternommen“.

Von dieſen vier Uebergängen hat der Koſegarten'ſche Text keine Spur. Die berliner Handſchrift dagegen hat zwar nicht den erſten (zwiſchen IV, 7 und III, 11), wol aber den zweiten (zwiſchen III, 11 und III, 12) und — jedoch kürzer — den dritten und vierten (zwiſchen III, 8 und IV, 8). Beide ſind hier miteinander verbunden und bilden den Uebergang zwiſchen IV, 7 und 8. Er lautet hier mit ſehr geringen Wortverſchiedenheiten, die den Sinn nicht afficiren: „So, du Thor! habe ich deine Bosheit erkannt. Wie kann ich nun in dein Haus gehen?! Aber wenn [2]) du mir Vertrauen einzuflößen ſuchſt, ſo iſt das nicht deine Schuld. [3]) Denn einer Geſchlecht [4]) iſt ein derartiges, von Natur böſes; ſelbſt durch den Umgang mit Weiſen wird es nicht ſanftmüthig. Das iſt die Natur des Boshaften“. Dann auch dieſelbe Strophe, wo

---

[1]) Die Handſchrift: yonyapi tyadvidhâ, wofür zu leſen iſt: ye nye pi tvadvidhâḥ.

[2]) Die Handſchrift hat: tâjattvam, wofür yâvat tvam zu leſen iſt.

[3]) Die Handſchrift hat: na tat te doshâ nahi, wo dosho zu ändern und vielleicht das erſte na zu ſtreichen iſt; doch kann nahi auch die Negation verſtärken.

[4]) Handſchrift: jâti ohne h.

hinter bodhyamâno hinzuzufügen ist pi und mṛishya° zu ändern in dhṛishya°, beides nach den hamburger Handschriften. Darauf dann sogleich, entsprechend, aber minder genau, dem vierten (und zugleich dem dritten) Uebergange der hamburger Handschriften: „So hast auch du dieses aus Dummheit, deiner Frau willen, unternommen". Alsdann folgt hier und ebenso in den hamburger Handschriften S. 224, 14 bei Kosegarten.

Man könnte auf den ersten Anblick meinen, in der Grundlage der hamburger Handschriften sei die Einschiebung von III, 11. 12. 8 durch diese Uebergänge herbeigeführt, nicht, wie oben (§. 178) angenommen, älter. Dagegen spricht aber fast schon entscheidend, daß der erste Uebergang (zu III, 11) in der berliner und alle vier bei Kosegarten fehlen. Wie wir oben (§. 139) Spuren einer ältern Recension, die im Widerspruche mit der neuen stehen, nicht getilgt fanden, ebenso, glaube ich, ist auch hier dieser Uebergang als Rest der Recension stehen geblieben, welche, wie die hamburger Handschriften, die 11., 12. und 8. Erzählung des dritten Buchs im vierten hatte. Diese war später mit einer Recension verbunden, in welcher diese Erzählungen schon im dritten Buche vorkamen. Man ließ sie daher nun im vierten aus, tilgte aber zuerst die an sie erinnernden Uebergänge nicht; dieses geschah erst nach und nach. Daß übrigens diese Uebergänge ohne die dazu gehörigen Erzählungen gar keine Bedeutung haben, bedarf kaum der Bemerkung. Am schlagendsten zeigt dies aber der Umstand, daß in dem dritten Uebergange dem Seethiere der Vorwurf gemacht wird, daß es sich von seiner Frau beherrschen läßt. Dieses Motiv haben die berliner Handschrift, die Wilson'schen und Kosegarten schon vor der fünften und sechsten Erzählung, welche in den hamburger Handschriften fehlen; es durfte also eigentlich in denjenigen Handschriften, die diese haben — wie die berliner —, gar nicht wiederholt werden; daß es hier dennoch vorkommt, erklärt sich daraus, daß es aus der frühern Recension, welche III, 11. 12. 8 enthielt, stehen geblieben war.

Die in den hamburger Handschriften vor III, 12 hinzugefügte Legende (s. Nachtrag zu der Uebersetzung des dritten Buchs)

hat ein sehr alterthümliches Gepräge. Alle drei darin vorkommende Namen spielen schon in den Veden eine Rolle, vor allen Trita; im Mahâbhârata gelten sie als Söhne Brahman's, vgl. Böhtlingk-Roth, Sanskritwörterbuch, unter Ekata, und außer den daselbst angeführten Stellen noch Roth in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellsch., II, 223; Spiegel, ebend., III, 246 416; Mahâbh., XII (III, 634), V. 7597 (S. 815), V. 12771 und XIII (IV, 267), V. 7668; Sâmaveda, Gloss., unter Trita. Interessant ist die gewiß sehr alte Composition, in welcher sie hier aufgezählt werden, nämlich ekadvitritayâbhidhanâḥ; danach würden die Einzelnamen ekataya, dvitaya, tritaya lauten; dies widerspricht aber allen bekannten Autoritäten und ist schwerlich richtig; ich habe in den Anmerkungen vermuthet, daß ekadvitritâbhi° zu schreiben sei. Die Eigenthümlichkeit des Compositums besteht darin, daß aus den Zahlstämmen eka, dvi, tri, erst ein Compositum gebildet ist und daran das allen gemeinschaftliche secundäre Suffix ta trat, nicht an die einzelnen Zahlenstämme. Die Bildung ist für Appellativa erlaubt, für Eigennamen aber eigentlich nicht; da aber alle Eigennamen ursprünglich Appellativa sind, so konnten sie, wo und als ihre ursprünglich appellative Bedeutung noch lebte, wie diese behandelt werden.

§. 190. Nach den im vorigen Paragraphen erwähnten Einschiebungen der hamburger Handschriften verbinden sich die mir bekannten Sanskritterte wieder und die Rahmenerzählung erweitert sich, in noch grellerm Gegensatze zu der arabischen und südlichen (Dubois') Bearbeitung (§. 182), sogar zu neu hinzutretenden Begebenheiten: Ein Wasserthier meldet, daß die Frau des Seethiers, wegen seines langen Ausbleibens, sich zu Tode gefastet habe. Diese thatsächliche Erweiterung paßt gar nicht mehr zu der Ueberschrift dieses Buchs. Denn der, dadurch als Inhalt bezeichnete, „Verlust von schon Besessenem" ist mit der Rettung des Affen abgeschlossen: die dazugefügte Unterhaltung steht mit ihm noch nicht im Widerspruche; wol aber die von jetzt an folgende Erweiterung der Erzählung, welche ein reines hors d'oeuvre im Verhältniß dazu ist und augenscheinlich nur dazu dienen soll, dem

vierten Buche ungefähr denselben Umfang und eine ähnliche Gestalt zu geben, wie sie die drei ersten schon besaßen, als sie in das Pehlewi übersetzt wurden. Doch hat sich der Erweiterer insofern an die Ueberschrift gehalten, als auch Frau und Haus, früheres Eigenthum, verloren wird (vgl. jedoch §. 197).

§. 191. Das Seethier bejammert sein Unglück; zum Vergleich erzählt es die achte Geschichte. Diese wiederholt sich — mit unwesentlichen Abweichungen — in Kâdiri's und dem türkischen Tûtînâmeh (Iken, X, 54; Rosen, II, 4). Doch ist die Form hier viel vollendeter als im Pantschatantra; natürlich beruhen beide Fassungen in letzter Instanz auf einer und derselben indischen Quelle. Verwandt sind vielleicht die beiden Geschichten von treulosen Frauen in Somadeva's Märchensammlung, Brockhaus' Uebersetzung S. 97. 114.

In diese Erzählung ist — auch im Tûtînâmeh — eine Fabel eingeschoben von einem Schakal, welcher ein Stück Fleisch im Munde hat, es aber fahren läßt, um einen Fisch zu fangen, und um beides kommt. Die Fabel ist augenscheinlich eine Nebenform der schönen griechischen, Babr. 79, wo der Hund, mit einem Stück Fleisch im Munde, durch einen Fluß schwimmt; da es ihm größer zurückgespiegelt wird, schnappt er nach dem Widerschein und verliert es, vgl. Aesop. Fur. 219. 339, Cor. 209; Phaedr., I, 4; Edélestand du Méril, Poésies inédites, S. 158 u. 187; Robert, Fables inédites, II, 49. Unsere Erzählung ist zwar gegen die griechische Form sehr verschlechtert, dies erklärt sich aber durch die ohne Zweifel mündliche Uebertragung der Fabel. Die Priorität der griechischen wird dadurch gesichert, daß sie schon Demokrit kennt (Stob., X, 69; Democriti Fragm. ed. Mullach, S. 169; vgl. Weber, Indische Studien, III, 339; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 52). Die griechische Form findet sich in Barzûyeh's Leben, §. 17, 4, und in dem südindischen Paramarta (Dubois' Pantschatantra, S. 237); in letzterm vielleicht durch Einfluß des Jesuiten Beschi. Durch die sanskritische Form ist vielleicht Loqman, LI, beeinflußt; das verlierende Thier ist bei ihm, wie im Griechischen, der Hund, das Fleisch wird aber, wie im Sanskrit, von einem

Geier geraubt, vgl. oben §. 112; in denſelben Gedankenkreis gehört auch „der Affe mit den Linſen", §. 227.

§. 192. Im Koſegarten'ſchen Text kommt nun ein anderes Waſſerthier und meldet dem Seethier, daß ein anderes ſein Haus in Beſitz genommen habe. In den hamburger Handſchriften dagegen und der berliner, welche überhaupt in dem Rahmen dieſes Buchs mehr untereinander als mit dem Koſegarten'ſchen Text übereinſtimmen, ſchwimmt es ſelbſt nach Erzählung ſeiner Geſchichte weg und findet ſein Haus im Beſitze eines andern Seethiers. Der Umſtand, daß die Grundlage der hamburger Handſchriften im dritten und vierten Buche überhaupt eine ältere Recenſion verräth (ſ. §. 138. 178), und ebenſo die Rahmenerzählung des vierten in der berliner, ſpricht ſchon dafür, daß uns auch hier die hamburger Handſchriften und die berliner eine ältere Form als der Koſegarten'ſche Text bewahrt haben. Ich vermuthe, daß eine ältere Recenſion an dieſer Stelle — wie in der arabiſchen und ſüdlichen (Dubois') Bearbeitung ſchon früher, §. 182 — das Seethier ſich entfernen ließ und den Rahmen beendete; die in den hamburger und der berliner Handſchrift repräſentirte hatte aber daran noch nicht genug, ſondern ließ ihn ſein Haus im Beſitze eines Kameraden finden, in ſeiner Noth wieder umkehren, und fügte ſo noch ein neues Stadium hinzu. Ein neuer Redactor — im Koſegarten'ſchen Texte repräſentirt — fand nun, daß es, um die Einheit von Ort, Zeit und Handlung nicht zu ſtören, beſſer ſei, das Seethier noch gar nicht wegſchwimmen, ſondern das neue Unglück, wie das frühere, durch einen Boten melden zu laſſen.

§. 193. In ſeiner Noth wendet ſich das Seethier um Rath an den Affen. Dieſer verweigert ihn zuerſt und erzählt als Grund dieſer Weigerung in den hamburger und Wilſon'ſchen Handſchriften die 18. Fabel des erſten Buchs (ſ. §. 94). Es iſt ſchon oben vermuthet, daß ſie früher als Nebenform der 17. im erſten Buche geſtanden haben mochte und dann erſt in das vierte geſetzt ward; dafür ſpricht auch, daß dieſes Stadium des vierten eine ſehr ſpäte Erweiterung iſt (ſ. vorigen Paragraph). Die hamburger Handſchriften haben ſie an beiden Stellen, woraus wir folgern, daß

die verschiedenen Bücher des Werks in ihnen nicht auf einer und derselben Recension beruhen. In der berliner Handschrift fehlt sie zwar ganz, allein es findet sich auch hier die 435. Strophe des ersten Buchs, womit sie in den hamburger Handschriften auch im vierten Buche eingeleitet wird und welche bei Kosegarten an dieser Stelle fehlt. Man könnte zwar auf den ersten Anblick auch hier meinen, daß diese Strophe repetirt sei und dadurch die Einschiebung der Fabel veranlaßt habe, nicht aber umgekehrt die Erzählung einst auch hier stand, aber von einem, der sie in einer andern Recension des ersten Buchs fand, wieder ausgelassen ward, ohne daß er die verrätherische Strophe tilgte (vgl. §. 189. 139); allein hier wird die letztere Annahme fast unzweifelhaft 1) dadurch, daß bei Kosegarten, wo die Erzählung sich nicht findet, auch die Strophe fehlt; 2) dadurch, daß die berliner Handschrift, bezüglich der Erzählung, fast immer mit den Wilson'schen Handschriften übereinstimmt. Mir ist daher keinem Zweifel unterworfen, daß die Recension, auf welcher die berliner Handschrift ruht, diese Fabel — welche sie in Uebereinstimmung mit den Wilson'schen Handschriften im ersten Buche nicht hat — hier im vierten in Uebereinstimmung mit denselben hatte (vgl. §. 194). Eingebüßt ist sie in der berliner Handschrift auf ähnliche Weise, wie sie in die hamburger zweimal gerathen ist, nämlich durch Einfluß einer Recension des ersten Buchs, welche nicht zu der des abgeschriebenen vierten gehörte; weil sie in jenem stand, wurde sie in diesem weggelassen, und durch Benutzung zweier in dieser Beziehung nicht zusammengehöriger Recensionen, in deren einer sie im ersten, in der andern im vierten Buche ausgelassen war, wurde sie in der berliner Handschrift an beiden Orten eingebüßt (vgl. §. 194 und 214).

Bezüglich der Repetition derselben in den hamburger Handschriften mache ich noch darauf aufmerksam, daß sie, so sehr sie auch im allgemeinen mit den Darstellungen im ersten Buche stimmt, im einzelnen doch hinlänglich abweicht, um zu zeigen, daß ihre Form im vierten Buche aus einer andern Recension stammt, als die im ersten.

§. 194. Statt der im vorigen Paragraphen erwähnten Erzählung (I, 18) hat der Kosegarten'sche Text, sowie die berliner Handschrift die neunte Erzählung; diese haben auch die hamburger Handschriften, sodaß sie also für den Widerwillen des Affen zwei Parabeln darbieten. Dagegen fehlt sie in den Wilson'schen, und ich glaube sogar eine sichere Spur zu erkennen, daß sie auch in dem Prototyp der berliner Handschrift (welche gewöhnlich dieselben Erzählungen wie die Wilson'schen hat) fehlte. Denn die 71. Strophe (70. bei Kosegarten), welche augenscheinlich erst hinter der neunten Erzählung folgen darf, indem sie zu dem folgenden Stadium der Rahmenerzählung überleitet, und hier auch in den hamburger Handschriften und bei Kosegarten steht, erscheint in der berliner Handschrift zweimal: einmal an dieser ihrer richtigen Stelle, ferner aber auch schon vor der 69. (bei Kosegarten 68.) Strophe, womit die neunte Erzählung eingeleitet wird. Wenn die paar Worte, welche zwischen der neunten Fabel und der 71. (70.) Strophe stehen: atha tac chrutvâ makarah prâha | bhadra (bei Kosegarten S. 229, 25, und wesentlich ebenso in den hamburger Handschriften und in der berliner hinter der neunten Erzählung), in der berliner Handschrift auch vor der neunten Erzählung, speciell vor der hier schon einmal vorkommenden 71. (70.) Strophe erschienen, so würde gewiß niemand das geringste Bedenken tragen, anzunehmen, daß die neunte im Prototyp der berliner in Uebereinstimmung mit den Wilson'schen fehlte. Der Mangel jener Worte kann auf den ersten Anblick einiges Bedenken erregen. Allein es gleicht sich alles durch folgende, wol unzweifelhaft sichere Annahme aus. Dies ganze Stadium, wo der Affe seinen Rath verweigert, hat früher gefehlt (§. 192). Als ein Interpolator es hinzufügte, belegte er des Affen Widerwillen mit der in den hamburger und Wilson'schen Handschriften, sowie in dem Prototyp der berliner sich findenden Fabel (§. 193), nämlich I, 18. Ein späterer Redactor, welcher I, 18 in seiner Recension im ersten Buche hatte, setzte an die Stelle desselben im vierten Buche die neunte. Der Diaskeuast der in den hamburger Handschriften reflectirten Recension — nach Vollständigkeit stre-

bend — nahm dieſe mit auf, der der berliner dagegen ließ I, 18 aus (ſ. §. 193), aber durch Bewahrung von Strophe I, 435, eine Spur zurück, daß ſie in dem Prototyp deſſelben geſtanden hatte; ſtatt deren nahm er die neunte auf und, um die Interpolation zu verdecken, ließ er den Proſaſatz, welcher den Uebergang zu dem Nachfolgenden einleitet, weg; ähnlich aber, wie er, trotz der Weglaſſung von I, 18, die verrätheriſche, dazu gehörige Strophe (I, 435) beſtehen ließ (vielleicht aus Reſpect vor Poeſie), tilgte er auch hier die 71. (70.) nicht (vgl. noch §. 214 und oben §. 139).

§. 195. Die Erzählung ſtimmt in allen mir zugänglichen Texten im weſentlichen überein; im einzelnen weichen die Darſtellungen jedoch hinlänglich voneinander ab, um auf verſchiedene Recenſionen ſchließen zu laſſen. Sie zerfällt in zwei Theile; der Haupttheil iſt der letzte, „das unvorſichtige Kameel", und erinnert entfernt an die §. 131 erwähnten buddhiſtiſchen Fabeln. Der vordere Theil, wie der Zimmermann, von dem Beſitze eines Kameels ausgehend, immer reicher wird, iſt gewiſſermaßen die Umkehr von V, 9, wo die Projecte misrathen, welche hier gelingen. Der Buddhismus, welcher ſich mehr in den gewerbtreibenden Klaſſen der indiſchen Bevölkerung bewegt, hat mehrere Erzählungen, wo ſich einer durch Fleiß, Sparſamkeit und Speculation von geringen Anfängen aus ein großes Vermögen erwirbt; dieſer Art iſt, wie einer durch eine Maus reich wird, Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 281, ſchön bearbeitet in Somadeva's Märchenſammlung, Brockhaus' Ueberſetzung S. 20; dazu ziehe ich faſt unbedenklich die Sagen von der Glückskatze, Wittington's Katze und von zwei Katzen bei Albert von Stade u. ſ. w., ſ. Grimm, KM., Nr. 70, und III, 119; Wuk, Nr. 7; Nyerup, Morſkabsläsning, S. 242, Nr. 11.

§. 196. Der Affe läßt ſich doch noch bewegen, Rath zu geben, und erzählt die zehnte Fabel, welche die vier Vertheidigungsmittel veranſchaulicht. Sie findet ſich in allen mir bekannten ſanskritiſchen Texten, fehlt aber natürlich in der arabiſchen und ſüdlichen (Dubois') Bearbeitung (§. 182) und iſt nach §. 192 ein ſehr ſpäter Zuſatz. Dieſelbe Fabel findet ſich Mahâbhârata, I

(I, 203), V. 5567 fg., und ist, ähnlich wie III, 7 (§. 152) von da in das Pantschatantra herübergenommen. Aus dem Mahâbhârata ist sie auch in Lassen, Anthologia sanscritica, 45, aufgenommen und ins Deutsche übersetzt von Höfer, Indische Gedichte in deutschen Nachbildungen, II, 187—192. Vgl. §. 78 und 89. An die vorliegende Fabel schließt sich die schöne Erzählung in der Histoire de la litérature Hindoui et Hindoustani, par Garçin de Tassy, II, 594, wo ein Gärtner auf ziemlich analoge Weise sich von einem Gelehrten, einem Priester, einem Krieger und einem Kaufmanne befreit, die seinen Garten plündern.

§. 197. Der Affe räth dem Seethiere, mit dem Räuber seiner Wohnung zu kämpfen, und empfiehlt dies noch durch die elfte Erzählung, welche ebenfalls nur in den sanskritischen Texten erscheint, also spät ist. Das Seethier folgt diesem Rathe, gewinnt im Gegensatze zu der Ueberschrift (vgl. §. 190) seine verlorene Wohnung wieder und lebt fortan glücklich.

---

§. 198. Wir wenden uns jetzt zum fünften und letzten Buche des Pantschatantra; ihm entspricht in der arabischen Bearbeitung bei Silv. de Sacy Kap. X, bei Symeon Seth der 6. Abschnitt, Johann von Capua und deutsche Uebersetzung Kap. VII; Doni, Trattato, IV; Nasr-Allah, Kap. VIII (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 1, 224); im Anvár-i-Suhailí und in der türkischen Bearbeitung Kap. VI.

Wie dieses Buch im Pantschatantra das letzte ist, so trägt es ebenso sehr und noch mehr als das vorige die Spuren an sich, daß es die Gestalt, in welcher es uns im Sanskrit vorliegt, verhältnißmäßig erst spät erhalten hat und insbesondere zu einer Zeit, wo der Werth der Rahmenerzählung gar nicht mehr in Betracht gezogen wurde, sondern einzig das Bestreben waltete, Fabeln und Erzählungen irgendwie unter Einen Hut zu bringen. Während die Sammlung im vierten Buche wenigstens sich durch Ausspinnen des ursprünglichen Rahmens erweitert, ist hier an den ursprünglichen Rahmen ein neuer gefügt (s. §. 203 fg.), welcher

alsdann alle übrigen Einschachtelungen umfaßt und so sehr an die Stelle des ursprünglichen tritt, daß der Diaskeuast darüber ganz vergessen hat, den alten Rahmen abzuschließen.

§. 199. Die älteſt-erreichbare Redaction bietet uns sicherlich hier die arabische Bearbeitung. Aehnlich, wie diese (und da in Uebereinstimmung mit der südlichen) im vierten Buche nur eine Haupterzählung und eine eingerahmte gewährt (§. 172. 178), hat sie auch hier nur eine Rahmengeschichte, welche unserer zweiten (§. 201), und eine in sie eingerahmte, welche unserer neunten (§. 209) entspricht. Daß dieses die älteſt-erreichbare Form sei, ist schon nach der Masse der Analogien, welche die bisherige Untersuchung darbietet, höchst wahrscheinlich, erhält aber hier speciell seine Bestätigung dadurch, daß das südliche (Dubois') Pantschatantra ganz ebenso beginnt. Allein dieses ist schon etwas weiter entwickelt; die Rahmenerzählung schließt nicht, wie in der arabischen Bearbeitung, mit dem Eintritte der Frau und den wenigen Vorwürfen, die sie ihrem Manne macht, ab, sondern ihr Schmerz ist heftiger, ihre Vorwürfe wegen seiner Unüberlegtheit sind stärker, und sie erzählt ihm als Beispiel des Schadens der Unbedachtsamkeit die Geschichte, welche im sanskritischen Texte die erste ist oder vielmehr die Rahmenerzählung vertritt. Diese Gestalt scheint lange die herrschende gewesen zu sein. Dies vermuthe ich aus dem Grunde, weil im Hitopadeśa gerade nur diese Geschichten des fünften Buchs erscheinen, weiter aber keine. Später trat an die Stelle dieser Recension diejenige, welche im wesentlichen übereinstimmend in den mir bekannten sanskritischen Texten erscheint. Es ist hier zunächst eine Versetzung eingetreten. Die dritte Geschichte des südlichen (Dubois') Pantschatantra ist die erste, eigentlich die Rahmenerzählung (§. 200) geworden. Als der Barbier hingerichtet ist, wird dann als Beweis des Nachtheils der Unüberlegtheit die zweite, welche in der arabischen und südlichen Bearbeitung den Rahmen bildet, erzählt (§. 201); als das Ichneumon getödtet ist, macht die Frau dem Manne Vorwürfe, daß er aus Habgier das Kind verlassen, und erzählt als Beleg für den Nachtheil der Habgier die dritte Geschichte (§. 203), von welcher weder die

arabiſche noch die ſüdliche (Dubois') Bearbeitung eine Spur hat. Dieſe dritte Erzählung dient alsdann als Rahmen für alle übrigen (auch für die neunte, welche die arabiſche und ſüdliche [Dubois'] Bearbeitung als Einſchachtelung der zweiten haben). Sie wird ſelbſt abgeſchloſſen, allein dies geſchieht eigentlich weder mit der zweiten, in welche ſie eingeſchloſſen iſt, noch mit der erſten, in welche die zweite fällt; man vermißt zwar an beiden letztern Geſchichten ſelbſt nichts, ſodaß man, von dieſem Geſichtspunkte aus, ſagen kann, die zweite und dritte ſind weniger ein- als angeſchloſſen, allein dieſer Mangel der Rückkehr zu der Veranlaſſung einer Erzählung verſtößt gegen die ſonſt im Pantſchatantra und verwandt geſtalteten Sammlungen herrſchende Sitte und fehlt gegen das Bedürfniß der Abrundung. Man kann ſich daher kaum des Gedankens enthalten, daß man in dieſem fünften Buche erſt den Anfang einer neuen Redaction habe, die irgendwie unterbrochen iſt. Wie im vierten Buche (vgl. §. 190), ſo iſt auch in dieſem bei der weitern Fortführung deſſelben die eigentliche Aufgabe ganz vergeſſen. Der Schaden der Unüberlegtheit, den die Ueberſchrift als ſolche bezeichnet, tritt unzweifelhaft am trefflichſten in der arabiſchen Rahmenerzählung (unſerer zweiten) hervor; ein Beleg dafür — zwar ein viel minder guter — liegt auch in der im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra hinzugekommenen Geſchichte, unſerer erſten; in der in den ſanskritiſchen Texten hinzugetretenen dritten dagegen wird nur der Schaden allzugroßer Habſucht geſchildert. Beiläufig bemerke ich hier, daß die Warnung vor Raſchheit und Unüberlegtheit im Handeln der Grundgedanke des ganzen Sindabadkreiſes iſt und ſelbſt bis in die letzten Ausläufer deſſelben noch lebendig durchklingt. Wenden wir uns jetzt zum Einzelnen!

§. 200. Die erſte Erzählung erſcheint in allen ſanskritiſchen Texten, im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra (S. 217) und im Hitopadeſa, III, 9 (Max Müller's Ueberſetzung S. 138), vgl. den vorigen Paragraphen. Die Scene derſelben iſt bei Koſegarten, in den Wilſon'ſchen Handſchriften und in der berliner: Pâtaliputra, in den hamburger Handſchriften: Mahilâropya (ſ. §. 6), im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra: Viſſahla-Pura (ſanskr.

Vaiçâlî), im Hitopadeça: Ayodhya. Die ſanskritiſchen Darſtellungen des Pantſchatantra ſtimmen im weſentlichen unter ſich und auch mit dem Hitopadeça überein. Nur erſcheint im Hitopadeça ſtatt des Kaufmanns ein Krieger und dieſer als Verehrer des Siva; im Pantſchatantra tritt dagegen ſtark genug das Gepräge des Buddhismus (in dem ſüdlichen [Dubois'] auch in der Lokaliſirung in Vaiçâlî, welche Stadt in der Entwickelungsgeſchichte des Buddhismus eine ſo bedeutende Rolle ſpielt, vgl. z. B. Köppen, Religion des Buddha, S. 85 fg.), oder vielmehr das des aus ihm entwickelten Dſchainathums hervor; nach der Fülle der in dieſen Unterſuchungen hervorgetretenen Erfahrungen dürfen wir jenes als älter, die Subſtituirung des Siva als eine ſpätere Veränderung betrachten. Bezüglich des Standes (als Sohn eines Kaufmanns) ſtimmt mit dem ſanskritiſchen Pantſchatantra auch das ſüdliche (Dubois'), welches (nach §. 199) die Präſumption für ſich hat, wenigſtens im allgemeinen unter den bisher erwähnten Autoritäten die älteſte Form bewahrt zu haben. In ihm treten auch die buddhiſtiſchen Züge noch ſtärker hervor. Dagegen iſt der Anfang der Erzählung ſehr abweichend geſtaltet: „Ein reicher Kaufmann erhält nach langer Kinderloſigkeit einen Knaben, allein mit ſo unglücklichem Horoſkop, daß er ihn ausſetzen läßt; eine arme Witwe findet und erzieht ihn; als er größer geworden, erzählt ſie ihm ſeine Geſchichte und wie reich er eigentlich ſein müßte, «wenn nicht die Sünden ſeiner frühern Exiſtenz das Unglück über ihn gezogen hätten, in ſeiner jetzigen unter einer unglücklichen Conſtellation geboren zu werden». In traurigen Gedanken ſchläft er einſt ein und hat nun den Traum wie im ſanskrit. Pantſchatantra, worauf ſich alles weſentlich wie hier weiter entwickelt, nur daß er — gewiß ſpätere Uebertreibung — ſtatt eines drei Jogin erſchlägt." Trotz dieſer Uebertreibung und vielleicht anderer neuerer Umwandlungen ſcheint mir dieſe Darſtellung ältere Züge als das ſanskritiſche Pantſchatantra bewahrt zu haben.

Dieſe Erzählung erſcheint auch in Kâdirî's und dem türkiſchen Tûtînâmeh (Iken, XXXI, 125; Roſen, II, 244). Ob ſie aus einer Recenſion der ſanskritiſchen Çukasaptati ſtammt,

oder aus einem andern ſanskritiſchen Werke in das perſiſche Tûtînâmeh gelangt iſt, läßt ſich noch nicht entſcheiden; auf jeden Fall wird daſſelbe wol auch die Quelle des Pantſchatantra geweſen ſein. „Der Kaufmann — ein ſolcher iſt er auch hier — hat all ſein Vermögen — in echt buddhiſtiſchem Sinne — als Almoſen verſchenkt, und dieſe Faſſung ſcheint mir auch unſerm ſanskritiſchen Texte zu Grunde zu liegen (wo es nämlich jetzt heißt: «indem dieſer die Werke vollbrachte, welche Moral, Erwerb, Genuß und Seligkeit nothwendig machen», ſtand im urſprünglichen Texte vielleicht: «die Werke, die zur Seligkeit führen»). Für dieſe Entſagung wird ihm ſogleich der Traum und der darauf folgende Lohn zu Theil.“ Daran lehnt ſich, wie im Pantſchatantra, die Geſchichte mit dem Barbier. Der Schluß weicht inſofern ab, als der Kaufmann, wegen des vorgeblichen Mordes befragt, erklärt: der Barbier ſei ſeit einigen Tagen „wahnſinnig“. Dieſe Abweichung rührt wol von dem perſiſchen Bearbeiter her, welcher es unwahrſcheinlich finden mochte, daß der Richter dem Kaufmanne ſeine wunderbare Geſchichte geglaubt haben würde.

Die Quelle für dieſes Märchen kann ich noch nicht nachweiſen. Aber die buddhiſtiſchen Züge, ſowie die Verlegung nach Pâtaliputra oder Vaiçâlî machen es wahrſcheinlich, daß es, wie ſo viele andere im Pantſchatantra, aus buddhiſtiſchen Schriften urſprünglich herrührt. Dafür ſpricht auch die Verwandlung des erſchlagenen Jogin in Gold. Denn im Ssiddi-kür, der mongoliſchen Bearbeitung der alten buddhiſtiſchen Recenſion der Vetâlapancaviṇçati, wird der Ssiddi-kür (= ſanskr. vetâlasiddhi, „der als Zaubermittel dienende Vetâla, Todtengeſpenſt“) beſchrieben (Benj. Bergmann, Nomadiſche Streifereien, I, 247): „der obere Theil ſeines Leibes pranget von Gold, der untere von Erz; der Kopf iſt mit Silber (?) bedeckt. Wer dieſen Ssiddi-kür findet, den macht Nâgaſena zum tauſendjährigen Menſchen auf Erden.“ Damit ſtimmt — iſt aber auf eine von fremder Beimiſchung reiner erhaltene Recenſion der buddhiſtiſchen Vetâlapancaviṇçati baſirt — der Auszug der Rahmenerzählung der Vetâlapancaviṇçati in der Einleitung zu der urſprünglich höchſt wahrſcheinlich

ebenfalls buddhistischen Siṇhâsana-dvâtriṇçat (bengalische Uebersetzung S. 15. 16). Hier heißt es zu Anfange, wie in der bekannten sanskritischen Vetâlapancaviṇçati: „Ein Jogin nimmt Vikramâditya mit sich, um ihm bei einem Zauber zu helfen. Vikramâditya holt den Vetâla, der ihm die 25 Geschichten erzählt, um ihn (wie in der mongolischen Darstellung) vor Ermüdung zu wahren. Am Ende derselben sagt er ihm, wie in der Braja- und tamulischen Bearbeitung der Vetâlapancaviṇçati, daß ihm der Jogin nachstelle und er ihm nicht dienen möge. Der König schlägt nun dem Jogin den Kopf ab und in demselben Augenblicke ist dieser ein Goldmann (svarṇapurusha), rühmt des Königs Macht und zeigt ihm seine Gewogenheit. Der König nimmt ihn mit sich nach Hause und ist durch seine Gnade so reich wie Kuvera (der Gott des Reichthums)."

In dem Pantschatantramärchen liegt der Glaube zu Grunde, daß, wenn sich jemand in seinen frühern Existenzen (dem buddhistischen Glauben gemäß) einen Schatz erworben, dieser in Menschengestalt zu ihm komme und, sowie seine Menschenhülle erschlagen sei, sich in seine eigentliche Substanz — in Gold — verwandle. An die von Weber (Indische Studien, III, 353) geltend gemachte historische Beziehung ist schwerlich zu denken. Jene Anschauung paßt so ganz in den Kreis des buddhistischen Aberglaubens, daß man nicht wagen darf, unser Märchen von Babr. 119, Aesop. Fur. 21, Cor. 128 (Robert Fables inédites, I, 145. 146, wo man noch Vartan, XLI, Enenkel's Virgilius in: von der Hagen, Gesammtabenteuer, II, 525, V. 65 fg., und Basile, Pentamerone, Nov. IV in I, S. 63, und Xailun in: Tausendundein Tag, Bd. V, hinzufüge) abzuleiten, wo jemand eine Hermesstatue, nachdem er den Gott lange um Schätze gebeten, wüthend zerbricht und nun in dem zerbrochenen Kopfe einen Schatz findet. Dagegen spricht schon die entschieden viel tiefer liegende, auf einem Glauben beruhende, indische Darstellung, während im Griechischen der Kopf nur ein zufälliges Versteck bildet. Es erkennt jeder ohne weitere Ausführung, daß die griechische Darstellung sehr gut aus der indischen entstanden sein kann; nicht aber umgekehrt. Ich

halte es daher keineswegs für absolut unwahrscheinlich, daß die griechische Fabel aus dem indischen Märchen stammt, ohne es jedoch in Abrede zu stellen, daß die Formen nicht nahe genug liegen, um zur Annahme eines historischen Zusammenhangs zu nöthigen.

An die indische Darstellung schließt sich, wie schon Wilson (Transactions of the Roy. As. Soc., I, 198; vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 54, Note) bemerkt, die Geschichte von Abunader (in Tausendundein Tag, Prenzlau, IX, 92; Cabinet des fées, XXV, 150), wo die zwölf Derwische sich durch einen Schlag mit einem Stocke in Gold und Edelsteine verwandeln. Daran dann Aladdin's Lampe in Tausendundeine Nacht, III, 163 fg. (Weil).

§. 201. Die Richter erzählen die zweite Erzählung. Sie ist in der arabischen und südlichen Bearbeitung die Rahmen- und Haupterzählung und beide beginnen dieses Buch damit; Wolff, II, 1; Knatchbull, 268; Symeon Seth, 76; Johann von Capua, k., 4, deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, R., 2; spanische Uebersetzung, XLV, a.; Doni, 66; Anvár-i-Suhaili, 404; Iyar-i-Danish, übersetzt mitgetheilt in Asiat. Miscell. by Chambers and Jones, (Kalkutta 1787) S. 69; Cabinet des fées, XVIII, 22. Sie findet sich auch bei Baldo als fab. XVI, bei Edélestand du Méril, S. 240, wo jedoch auch das Ende der Erzählung als Einschiebsel, nicht als Theil der Hauptgeschichte erzählt wird. Bei Dubois findet sie sich S. 206; im Hitopadesa als IV, 13, bei Max Müller S. 178.

Die drei mir zugänglichen Darstellungen des sanskritischen Pantschatantra gehen zwar in den Worten auseinander, stimmen aber in allen sachlichen Punkten überein. Bedeutend weicht aber — neben der auffallenden Uebereinstimmung im Namen Devaçarman zwischen dem südlichen und sanskritischen Pantschatantra — die südliche (Dubois'), die arabische und die Darstellung im Hitopadesa ab. Zunächst stimmen alle drei darin überein, daß das Thier — in der arabischen Bearbeitung ein Wiesel (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, X, 259), jedoch nach Silv. de Sacy's Vermuthung im ältern Original wol ein Ichneumon (so übersetzt

auch Eastwick aus dem Anvár-i-Suhaili, S. 411), wogegen aber die griechische Uebersetzung durch νύμφη, was „Wiesel" bedeuten soll [1]), und auch die bei Baldo durch mus Ponti oder mus ponticus [2]), welches „Hermelin" übersetzt wird, spricht; im Hitopadesa eine Otter — nicht von der Frau geboren wird, sondern in der arabischen Bearbeitung „hatte er es von klein auf aufgezogen und liebte es wie ein Kind", in dem Hitopadesa „hatte er es lange Zeit wie einen Sohn gehegt", im südlichen (Dubois') Pantschatantra „haben Mann und Frau es sehr lieb". Ferner stimmen alle drei darin überein, daß — nicht, wie im sanskritischen Pantschatantra, die Frau, sondern — der Mann das rettende Thier tödtet. Die südliche und die arabische Bearbeitung stimmen ferner — vom sanskritischen Pantschatantra abweichend — darin zusammen, daß die Frau nach langer Zeit zum ersten mal guter Hoffnung geworden, der Mann sich darüber in großen Erwartungen ergeht, zu deren Dämpfung dann die Frau unsere neunte Erzählung einflicht. Alle drei stimmen endlich darin überein, daß der Brahmane nicht — wie im sanskritischen Texte — von der Bewachung des Kindes freiwillig weggeht, sondern eine Veranlassung durch den König erhält. Die Uebereinstimmung zwischen der arabischen und zwei indischen Bearbeitungen macht es unzweifelhaft, daß die arabische uns die Darstellung erhalten hat, welche das Grundwerk zur Zeit des Uebergangs nach Persien gewährte. Nichtsdestoweniger kann ich mich der Ueberzeugung nicht erwehren, daß der Zug der sanskritischen Darstellung — wo die Frau das Ichneumon gebiert, ähnlich wie in Nachtr. VII zum ersten Buche (vgl. §. 92)

---

[1]) νύμφη wird zwar nicht in der Bedeutung „Wiesel" von den Lexikographen aufgeführt, wol aber dessen barbarisches Diminutiv νυμφίτζα (Ducange, S. 1009), mustella, catus, felis. In der Bedeutung „Wiesel" erscheint νύμφη auch im achten Abschnitte der griechischen Uebersetzung, welcher dem elften Kapitel der arabischen Recension von Silv. de Sacy entspricht.

[2]) Es ist dies eine von den Einzelheiten, die dafür sprechen, daß Baldo's Bearbeitung auf einer von den bisher bekannten unabhängigen Uebersetzung beruht.

eine Schlange — alterthümlicher iſt und wenigſtens inſofern die ſanskritiſche Faſſung eine ältere Form als die arabiſche reproducirt. Die Erzählung erhält dadurch den Charakter eines Märchens, während ſie in der arabiſchen faſt ſchon den einer Anekdote hat. Einen — trotz des Mangels dieſes Zuges — faſt ebenſo märchenhaften Charakter trägt eine andere Faſſung, deren Quelle ſich leider noch nicht nachweiſen läßt. Herr von Weſelow theilte ſie dem ausgezeichneten Reiſenden Benjamin Bergmann als Probe aus dem Uligerun Dalai mit. Dieſes iſt die mongoliſche Bearbeitung des tibetiſchen Dſanglun; ſie weicht zwar in einigen Einzelheiten von ihrem Originale ab und hat auch nachgewieſenermaßen in den bisher bekannten Exemplaren zwei Erzählungen mehr (eine theilt J. J. Schmidt in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe mit, eine andere Schiefner in: Ergänzungen und Berichtigungen zu Schmidt's Ausgabe des Dſanglun, Petersburg 1852, 4., S. 81 fg.), aber dieſe findet ſich in ihr nicht. Im Fall ſie in irgendeinem bisjetzt unbekannten Exemplare ſich noch findet, würde unzweifelhaft daraus folgen, daß auch dieſe Erzählung des Pantſchatantra aus einer buddhiſtiſchen Schrift entlehnt iſt. Aber wenn dies nicht der Fall wäre, würde zwar anzuerkennen ſein, daß ſich Weſelow in der ſpeciellen Angabe ſeiner Quelle geirrt hätte, aber ſchwerlich dürften wir annehmen, daß er ſich überhaupt in der Sphäre, aus der er dieſe Erzählung kennen gelernt hatte, geirrt habe; es würde alſo wenigſtens höchſt wahrſcheinlich ſein, daß er ſie aus einer mongoliſchen Quelle geſchöpft habe. Da ſie nun aber erwieſen indiſch iſt, alles Indiſche aber, was zu den Mongolen gelangte, vermittelſt buddhiſtiſcher Quellen zu ihnen kam, würde auch daraus folgen, daß ſie in buddhiſtiſchen Schriften ſtand, und nach den bisher in dieſen Unterſuchungen hervorgetretenen Erfahrungen ſind wir berechtigt, alsdann auch den Uebergang aus einer buddhiſtiſchen Quelle in das Pantſchatantra anzunehmen. Die Geſtalt, in welcher die Erzählung von Weſelow mitgetheilt iſt, findet ſich bei Benjamin Bergmann, Nomadiſche Streifereien, I, 102, und lautet folgendermaßen:

„Eine Frau hat mehrere Kinder zur Welt gebracht, ſie aber

immer wieder verloren. Als sie wieder schwanger ist, tritt ein Iltis zu ihr und sagt: «Wenn du mich in deinen Dienst nimmst, so sollst du künftig kein Kind mehr verlieren». Die Mutter, die auf die magischen Kräfte des sprechenden Iltis rechnete, nahm das Erbieten an. Nachdem sie bald darauf einen Sohn geboren hatte, ging sie, um Wasser zu holen (vgl. die arabische Darstellung, wo „einige Tage nach der Niederkunft, um sich zu reinigen", wol alt). Da naht eine Schlange; der Iltis zerreißt sie, läuft (wie in den sanskritischen Darstellungen des Pantschatantra) der Frau entgegen und diese tödtet ihn mit dem Tragholze."

Was die arabische Bearbeitung betrifft, so ist die Uebersetzung von Johann von Capua bedeutend reicher als der arabische Text bei Silv. de Sacy und die griechische Uebersetzung und stimmt in ihren Zusätzen theilweise mit dem Anvár-i-Suhaili, sodaß man erkennt, daß sie, wie wir schon mehrfach erfahren, auch hier auf einem vollständigern Texte beruht. Eine vielleicht durch Einfluß des Sandabar in sie gekommene Veränderung werde ich sogleich erwähnen.

Diese Erzählung ist nämlich auch in den Sindabadkreis übergegangen, wie mir aber höchst wahrscheinlich ist, erst aus dem Kalilah und Dimnah, mit dessen Darstellung dieser fast ganz übereinstimmt; im Sindibad-nâmeh (Asiatic Journal, 1841, XXXVI, 13) ist das rettende Thier in der englischen Uebersetzung eine Katze; beruht auch diese in letzter Instanz auf einem Worte, welches, wie νύμφη in der griechischen Uebersetzung (S. 480, Note), „Katze" und „Wiesel" bedeuten konnte und hier, wie im Arabischen, ein „Wiesel" bezeichnen sollte. Im Sandabar (Sengelmann, S. 52) und im Syntipas (115) ist ein Hund an die Stelle desselben gesetzt, wol als das „treue Thier" κατ' ἐξοχήν. Durch Einfluß des Sandabar ist auch vielleicht schon in der hebräischen Uebersetzung des Kalilah und Dimnah der Hund an die Stelle des Wiesels getreten. Wenigstens hat ihn Johann von Capua; doch ist jener Schluß zweifelhaft, denn der Name des Thiers, durch welchen im Arabischen das indische „Ichneumon" bezeichnet wird, scheint im Hebräischen auf eine für Johann

von Capua ſchwierige Weiſe wiedergegeben zu ſein; in der 20. Fabel des erſten Buchs des Pantſchatantra (E., 2, b., 4 v. u.) bezeichnet er es durch fera ad modum canis, und in ſeiner Ueberſetzung des 11. Kapitels bei Silv. de Sacy blos durch canis (k., 5, a., 7 v. u.), ſodaß auch hier vielleicht canis für ein Wort ſteht, welches im Hebräiſchen das arabiſche Wort für Wieſel oder Ichneumon wiedergeben ſollte. In den Sieben Vezieren fehlt die Erzählung, was vielleicht auch dafür ſpricht, daß ſie nicht aus dem indiſchen Original des Sindabadkreiſes, wie ich vermuthet habe, in ihn gerathen iſt, ſondern aus dem Kalilah und Dimnah. Der Mörder iſt, wie hier, in allen drei Darſtellungen der Mann, und wird zum König gerufen. In dieſer Geſtalt ging die Erzählung in die occidentaliſchen Sieben weiſe Meiſter über und verbreitete ſich auch ſonſt weit und im Volke, vgl. Dolopathos bei Edéléſtand du Méril, Poésies inédites, S. 240, Note; Lerour de Lincy hinter Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, S. 17; Calumnia novercalis, C, 1; Historia Sept. Sap., Bl. n.; Romans des Sept Sages, 1139; Dyocletian, Einleitung, 1212; Gräße, Gesta Romanorum, II, 176; vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 143. 144, vgl. 54. 110; Keller, Romans, CLXXVIII; Dyocletian, Einleitung, 53; Lancereau zu ſeiner franzöſiſchen Ueberſetzung des Hitopadeſa, S. 254; Gesta Romanorum, c. XXXII, vgl. Gräße, II, 225: Le Grand d'Auſſy, 1779, II, 303; Sanſovino, XI, 1. Walliſiſch: Dunlop, überſetzt von Liebrecht, 198; deutſch: Grimm, KM., 48; ruſſiſch Vogl, Die älteſten Volksmärchen der Ruſſen, S. 95—98; tſchudiſch Lönnrot, Om det nord tschudiska språket, Helſingfors 1853, S. 30. Bei den Ruſſen und den Tſchuden wird der Eigenthümer und Tödter des Hundes Czar Piras genannt. Dies iſt ſoviel als Pyrrhus und dieſe Uebertragung hat Schiefner in der St.-Petersburger Zeitung, 1853, Nr. 175, Beilage = Meyer, Magazin für die Kunde des geiſtigen und ſittlichen Lebens in Rußland, 2. Jahrg., 1854, S. 569, aus einer ſich an Pyrrhus' Namen knüpfenden, von Plutarch überlieferten Erzählung von einem andern treuen Hunde (ποτερα των ζωων φρονιμωτερα τα χερσαια ἡ τα ἐνυδρα, Kap. 13, in der Wyttenbach-

bach'ſchen Ausgabe IV, 932) erklärt, der den Leichnam ſeines erſchlagenen Herrn bewachte und die Mörder deſſelben unter den Soldaten des Königs Pyrrhus wieder erkannte. „Dieſe Erzählung finde ſich in mehreren lateiniſchen und griechiſchen Leſebüchern, die in vielen Lehranſtalten Rußlands verbreitet ſind. Dadurch wurden ein treuer Hund und Pyrrhus in eine Ideenaſſociation gebracht." Beiläufig bemerke ich, daß ſich an dieſe claſſiſche Erzählung der Hund des Aubry (Alberich) ſchließt, welcher den ungetreuen Marſchalk Macharius (Macaire), den Mörder ſeines Herrn, verfolgt und endlich im Zweikampfe überwältigt; vgl. über dieſe Sage: von der Hagen, Geſammtabenteuer, I, CV fg., dem dieſer Zuſammenhang entgangen iſt.

Die indiſche Erzählung hat eine eigenthümliche Nachahmung in einer tamuliſchen, in den Vier Geheimrath-Miniſter, überſetzt von Chriſt. Rama Ayen, S. 35, gefunden; doch wird hier ein Hund getödtet, wie in den occidentaliſchen Faſſungen, ein Zuſammentreffen, welches nur zufällig iſt; es machte ſich dadurch, daß die Hauptperſon ein Jäger iſt. Die Erzählung lautet ungefähr folgendermaßen:

„Ein Jäger wird verurtheilt, entweder 1500 Goldſtücke zu erlegen oder ſich einer entehrenden Strafe zu unterwerfen. Er verkauft alles, was er beſitzt, kann aber die volle Summe nicht herausbringen. Da entſchließt er ſich, ſeinen Lieblingshund — ein überaus kluges Thier — bei einem Bankier zu verſetzen und die fehlenden 500 Gulden auf dieſes Pfand zu borgen. Der Bankier findet ſich dazu bereit und der Jäger befiehlt dem Hunde, jenem während der Zeit der Verpfändung ebenſo treu zu dienen, wie er bisher ihm ſelbſt gedient. Der Hund bleibt nun bei dieſem, und während der Bankier einmal verreiſt iſt, tödtet das treue Thier den Liebhaber ſeiner treuloſen Gebieterin. Dieſe begräbt den Getödteten im Hofe; als aber der Mann zurückkehrt, zerrt ihn der Hund zu dem Platze, wo er begraben iſt, und die Frau muß ihr Vergehen, nach Entdeckung des Leichnams, eingeſtehen. Der Mann verſtößt ſie, dem Hunde aber übergibt er den Schuldſchein und ſagt ihm, er ſei frei und möge zu ſeinem Herrn zurückkehren.

Dieſer bildet ſich (natürlich gegen alle Geſetze der Wahrſcheinlichkeit, welche für dieſe Erzählung gar nicht zu exiſtiren ſcheinen) ein, der Hund habe den Schuldſchein geſtohlen, und erſchießt ihn. Darauf geht er zum Kaufmann, um den Schein zurückzubringen; als er hier den wahren Sachverhalt hört, bringt er ſich aus Verzweiflung ſelbſt um; als dies ſeine Frau hört, ſtürzt ſie vor Schreck todt hin. Als der Kaufmann dieſe Folgen ſeiner Unvorſichtigkeit — daß er nämlich bei Ueberſendung des Schuldſcheins nicht ſogleich den Sachverhalt mitgetheilt habe — erfährt, bringt er ſich ebenfalls um; als ſeine treuloſe Gattin, die dies alles verſchuldet, die Folgen ihrer Untreue hört, tödtet auch ſie ſich."

Schließlich bemerke ich, daß ſchon Douce, Illustrations of Shakspeare, II, 379, mit der Geſtalt im Kalilah und Dimnah Virgil's Culex verglichen hat (vgl. Weber, Indiſche Studien, III, 354), wo eine Schlange einen ſchlafenden Hirten tödten will, eine Mücke ihn weckt, um ihn zu retten, er aber die Mücke umbringt u. ſ. w. Man ſieht, die Form iſt ſo verſchieden, daß an einen hiſtoriſchen Zuſammenhang nicht zu denken iſt; die Aehnlichkeit beruht nur auf dem Motiv, welches ein allgemein menſchliches iſt.

§. 202. Im Anvár-i-Suhaili iſt ein Seitenſtück zu der Erzählung von dem getödteten Ichneumon gefügt (S. 413; Cabinet des fées, XVIII, 40). „Ein König hat einen Lieblingsfalken; auf der Jagd fühlt er Durſt und füllt ſich einen Becher mit Waſſer, welches ſpärlich von einem Felſen herabtropft; als er ihn an den Mund ſetzen will, ſchlägt der Falke mit dem Flügel danach, ſodaß das Waſſer verſchüttet wird. Wüthend tödtet der König den Falken; als aber ſpäter ein Diener Waſſer von der Quelle holen will, ſo ſieht er, daß neben ihr eine todte Schlange liegt, durch welche das Waſſer vergiftet iſt. Der König bereut ſeine raſche That." Dieſe Fabel iſt ſo innig mit der ſchon §. 150 und §. 71 erwähnten, Aesop. Fur. 215, Cor. 303, aus Aelian und Aphthonius ſtammenden, verwandt, daß ich ſie nur für eine daraus ſelbſt oder aus einer ihr zu Grunde liegenden einfachern Form (vgl. §. 150), durch Einfluß der vorhergehenden Fabel aus dem Kalilah und Dimnah, entſtandene Nebenform halten kann.

In der griechischen Fabel befreit ein Bauer einen Adler von einem Drachen. Aus Wuth spritzt dieser Gift in des Bauers Trank, ohne daß dieser es merkt; als er aber trinken will, schlägt ihm der Adler den Becher aus der Hand.

Hierher gehört auch die kürzlich in den „Grenzboten", 1857, 26. St., S. 497 mitgetheilte, halb humoristische ägyptische Form. „Ein Weli, d. h. ein Derwisch, der ein Diener des Katb ist und die Gabe hat, durch alles hindurchsehen zu können, zerschlägt einem Koch seinen Bohnentopf. Dieser prügelt ihn dafür tüchtig durch; als er aber nachher genauer zusieht, erblickt er unter den Scherben eine giftige Schlange. Er eilt nun dem Weli nach, um ihn wegen seiner Uebereilung um Verzeihung zu bitten. Dieser ist aber schon nach Hause geflüchtet und muß infolge der Prügel mehrere Tage lang das Bett hüten." Es folgen dann noch zwei ähnliche Geschichten, welche dem Weli soviel Prügel eintragen, daß er seinen Herrn bittet, ihm sein Amt sammt der Gabe des Durchsehens wieder abzunehmen.

§. 203. Es beginnt nun in den sanskritischen Texten die zweite Rahmengeschichte, welche sich, wie schon bemerkt, weder in der südlichen (Dubois'), noch in der arabischen Bearbeitung findet. Aehnlich, wie im vierten Buche (§. 182 fg.), dient sie augenscheinlich dazu, auch dem fünften einen ähnlichen Umfang und Charakter zu geben, wie ihn schon im 6. Jahrhundert n. Chr. die drei ersten hatten. Sie ist die dritte Erzählung und wird von der Frau zum Beweis des Schadens zu großer Habgier erzählt. Sie findet sich in allen mir bekannten sanskritischen Texten, bei Kosegarten, in der berliner, in den hamburger und den Wilson'schen Handschriften. Die Darstellung in den drei ersten mir zugänglichen Autoritäten ist in den Worten verschieden, im Inhalt dagegen identisch. Auffallend ist, daß die Wilson'schen und die hamburger Handschriften zu Anfang mehrere Strophen haben, die Kosegarten's Text im ersten Buche gewährt. Sollten sie von dort herübergenommen und dann daselbst gestrichen sein, oder umgekehrt?

Die Erzählung verräth sich durch einzelne Züge sowol als

durch ihr Ganzes als buddhistischen Ursprungs, wie ja auch die meisten andern im Pantschatantra. So vergleicht sich mit dem sich drehenden Rade die buddhistische Legende, welche Mackenzie Collection, II, CCXLIX, mitgetheilt wird. „Zur Zeit der Buddhistenverfolgung (durch die Dschainas) in Südindien vergrub ein buddhistischer Ascet das Eigenthum eines Klosters im Tempel und setzte darauf ein großes Rad mit scharfen Werkzeugen auf allen Seiten, welches sich unaufhörlich schnell herumdrehte, sodaß sich niemand ihm nähern konnte.“ Weiter wird dann erzählt, wie jemand dieses Rad zum Stillstehen bringen will; er erfährt, daß nur die ausgewanderten Buddhisten in Kandy (in Ceylon) das Geheimniß kennen; er horcht sie geschickt aus und bemächtigt sich so der Schätze. Das Rad spielt bekanntlich im Buddhismus eine große Rolle; es ist bedeutsames Symbol sowol der Herrschaft als der Religion.

Dieses Märchen erscheint auch in Kâdiri's und dem türkischen Tûtînâmeh (Iken, XVI, 73; Rosen, II, 265) und wird wol aus derselben sanskritischen Quelle stammen, aus welcher es in das Pantschatantra herübergenommen wurde. Im Anfange ist es identisch; am Schluß aber etwas verschieden. Statt der erwarteten Edelsteine findet der nicht zu Befriedigende eine Eisenmine, und die Gold- und Silbermine kann er nicht wiederfinden. Diese Veränderung fand sich wol schon in einem der ältern Tûtînâmeh.

Wie fast alle Erzählungen des Tûtînâmeh, ist auch diese nach Europa übergegangen und hat sich hier als Volksmärchen verbreitet. Am nächsten steht die dänische Fassung aus Nyerup, Morskabsläsning, S. 234, bei Grimm, KM., III, 91, mitgetheilt:

„Drei arme Schneider wollen in die Welt ziehen und ihr Glück versuchen. Sie kommen zu einem Berge, wo alles zu Silber wird. Der älteste füllt sich die Taschen damit; der zweite findet auf ähnliche Weise Gold und ist zufrieden damit; der dritte will Besseres; er irrt in der Wüste umher. Endlich kommt er zu einer großen Anhöhe und hört auf einer Pfeife blasen. Er findet da eine alte Hexe, die sich schon 94 Jahre auf der

Höhe mit dem Tode herumgezerrt hatte und nicht sterben konnte, bis die Gänse sie todt treten oder ein Christ sie todt schlägt. Sie bittet den Schneider, er möge sie todt schlagen; unter ihrem Haupte werde er ein Tuch finden, welches, sobald er es wünsche, voll köstlicher Speisen sei (vgl. darüber in einer andern Abtheilung dieses Werks zu der Vetâlapancavinçati, V). Er schlägt auf den Hirnschädel (dieser Zug ist vielleicht aus der ersten Erzählung unsers Buchs) und findet da das Wunschtuch." Daran schließt sich Grimm, KM., Nr. 54, wo ebenfalls erst Silber, dann Gold, dann die Wunschdinge (vgl. a. a. O.) gefunden werden; ferner Grimm, KM., Nr. 182, III, 254, und vgl. die Zusammenstellungen bei Grimm, III, 90 fg. Von diesem Märchen ist auch vielleicht die schon oben §. 14, 3 citirte Erzählung in R. Hendel fil. Wolf Simchoth hanefesh i. e. Gaudium animae (Francof. ad Moenum 466 i. e. 1706, Bl. ⊓, b.) beeinflußt. Ein Dieb nimmt hier im königlichen Schatze erst silberne Gefäße, dann sieht er goldene, wirft daher jene weg und greift nach diesen; dann Perlen, dann Diamanten; als er diese endlich nehmen will, wird ihm angst, gefangen zu werden, und er flüchtet ohne irgendetwas auf und davon. Die Erzählung gehört wol zu Peter Alfons, Disciplina clericalis, 35, und ist dessen weitere Ausmalung (vgl. §. 14, 3).

Beiläufig bemerke ich, daß die magischen Knäuel auch in Tausendundeine Nacht übergegangen sind, z. B. III, 549; 591 Weil; von da wol nach Europa, vgl. das mährisch-walachische Märchen bei Wenzig, Westslawische Märchen, I, 107.

§. 204. Die dritte Erzählung wird eigentlich sogleich abgeschlossen und dient nur sehr gezwungen zum Rahmen für Einschachtelungen. Um sie dazu zu befähigen, ist ihr ein neues Stadium angehängt, ganz dem Verfahren ähnlich, wodurch auch das vierte Buch erweitert ward (s. §. 182 fg.). Der mit Gold Zufriedene sucht den Unbefriedigten; davon haben die aus dem persischen Tûtînâmeh geflossenen Darstellungen nichts und es ist nur zur Erweiterung angeschlossen. Er findet ihn mit dem Rade auf dem Kopfe und macht ihm wegen seiner Ueberklugheit Vorwürfe.

Als Beleg erzählt er die in allen mir bekannten ſanskritiſchen Texten vorkommende vierte Erzählung. Dieſe erſcheint auch in der Vetâlapancavinçati, 21 Vrajaüberſetzung, 15 tamuliſch. Da die älteſt-erreichbare Recenſion dieſer Sammlung eine buddhiſtiſche iſt, ſo dürfen wir auch dieſe Erzählung als aus einer buddhiſtiſchen Quelle ſtammend anſehen. Die Darſtellung in der Vetâlapancavinçati iſt noch nicht ſo vollendet, als die im Pantſchatantra; es betheiligen ſich in ihr alle vier an der Belebung (eines Tigers) und kommen alle um. Die im Pantſchatantra dürfen wir demnach als eine ſpäter verbeſſerte Form betrachten. An jene lehnt ſich Bahar Danush, II, 290, wo eine Kuh lebendig gemacht wird. Eine eigenthümliche Umgeſtaltung iſt die in Kâdiri's und dem türkiſchen Tûtînâmeh (Iken, V, 37; Roſen, I, 151). „Hier machen ein Zimmermann, ein Goldſchmied, ein Schneider und ein Einſiedler durch vereinte Bemühungen eine Frau aus Holz, beleben ſie und ſtreiten ſich dann, wem ſie gehöre. Dieſer Streit ſpinnt ſich immer weiter; jeder, der die ſchöne Frau ſieht, behauptet, ſie gehöre ihm; endlich wird ein Baum zur Entſcheidung angerufen (im Türkiſchen etwas abweichend); dieſer öffnet ſich, die Frau läuft hinein und iſt wieder Holz."

Daß auch dieſe Variante ſchon in der indiſchen Literatur exiſtirte, wird jetzt durch die mongoliſche Bearbeitung des Vikramacaritra faſt gewiß. Hier lautet ſie etwa folgendermaßen (vgl. meine Ueberſetzung des Ardſchi Bordſchi — ſo heißt die mongoliſche Bearbeitung — aus dem Ruſſiſchen der Uebertragung des Lama Galſan Gombojew im „Ausland", Stuttgart 1858, St. 34. 35. 36, S. 845, und Göttinger Gelehrte Anzeigen, 1858, St. 151 — 153, S. 1517): „Es gilt, die Göttertochter Naran Dagini (ſanskritiſch und ſpeciell buddhiſtiſch Dâkinî, vgl. B. Васильева, Буддизмъ, его догматы, исторія и литература [W. Waſſiljew, Der Buddhismus, ſeine Geſchichte und Literatur], Petersburg 1857, S. 73. 126) zweimal zum Sprechen zu bringen. Wer dieſes vermag, wird ſie als Gattin heimführen; 500 Königsſöhne haben es aber vergebens verſucht und ſitzen nun gefangen in einer Felſenkluft. Vikramâditya zieht mit vier Gefährten hin,

um die Aufgabe zu erfüllen. Dies gelingt ihm dadurch, daß er dieſe in vier lebloſe Dinge, den einen in einen Roſenkranz, den andern in einen Altar, den dritten in einen Opferkrug, den vierten in eine Lampe verwandelt, ihnen aufgibt, ihm auf ſeine Frage unpaſſende Antworten zu geben, dann zwei caſuiſtiſche Geſchichten erzählt, deren unpaſſende Entſcheidung durch die lebloſen, trotzdem aber ſprechenden, Gegenſtände die Göttertochter reizt, ihr Schweigen zu brechen, ſodaß der König ſie gewinnt und die gefangenen Königsſöhne befreit." Die erſte dieſer Geſchichten iſt eben die unſerige und zwar in folgender Faſſung:

„Vor langer, langer Zeit, begann Vikramâditya, weideten vier Jünglinge aus verſchiedenen Auls ihre Heerden zuſammen auf einer Wieſe. Einſt kam einer von ihnen früher als ſeine Gefährten zu dem gewohnten Platze und machte, um ſeinen Kameraden anzuzeigen, daß er dageweſen ſei, aus Holz eine weibliche Figur, und ging dann wieder weg. Nach ihm kam ein anderer der Jünglinge, bemalte aus Scherz dieſe Figur mit gelber Farbe und ging weg. Nach ihm kam der dritte, verbeſſerte die Figur und machte ſie einem Frauenzimmer ähnlicher. Zuletzt kam der vierte, beſeelte die Figur und ſie ward ein ſchönes Weib. Nach einiger Zeit kamen die Jünglinge alle zu dem gewohnten Orte, und bei dem Anblick des ſchönen Weibes geriethen ſie in Streit. Der eine ſprach: «ſie gehört mir, weil ich die Figur zuerſt aus Holz gemacht habe»; der andere ſagte: «mir, weil ich ſie angemalt»; der dritte: «mir, weil ich ſie verbeſſert und einem Frauenzimmer ähnlicher gemacht habe»; der vierte: «mir, weil ich ſie beſeelt habe». Wie meinſt du, Naran Dagini, wem von ihnen muß das Weib gehören? Naran Dagini antwortet zuerſt nicht, als aber Altar und Roſenkranz entſcheiden, daß ſie dem erſten Verfertiger zuzuſprechen ſei, ſcheint ihr dieſes Urtheil ſo falſch, daß ſie ſich nicht enthalten kann, ihr Schweigen zu brechen. «Altar und Roſenkranz», ruft ſie, «ihr unbeſeelten Gegenſtände, ihr nehmt euch heraus, gleich zuerſt eure Meinung zu ſagen, und dazu ſo unpaſſend? Ihr hättet beſſer gethan, zu ſchweigen; ihr ſeht, daß ich ſelbſt nicht antworte. Der, welcher dieſe Figur zuerſt gemacht

hat, ist ihr Vater; der sie angemalt, ihre Mutter; der sie verbessert und einem Frauenzimmer ähnlicher gemacht hat, der Lama (geistliche Vater); der letzte aber, welcher sie beseelt hat, ihr Mann. Diesem muß sie auch angehören»." Die Entscheidung erinnert an Vetâlapancavinçati, II.

Viel bedeutender aber wird diese Darstellung für die Geschichte der Märchen dadurch, daß auf ihr wol unzweifelhaft ein böhmisches Märchen beruht und so meine Annahme, daß der Einfluß der Mongolen auf die Verbreitung der indischen Märchen in Europa von größter Bedeutung war, von neuem bekräftigt wird. Leider steht dieses böhmische Märchen bisjetzt, soviel mir bekannt, in Europa noch ganz isolirt; es versteht sich jedoch von selbst, daß es nicht unmittelbar aus dem Ardschi Bordschi geflossen ist, daß Mittelglieder, in mündlicher Tradition, existirt haben müssen, und genauere Forschung wird sie wahrscheinlich wol noch bei den Russen oder andern slawischen Völkern im östlichen Europa auffinden. Wie im Mongolischen, wird auch im Böhmischen das Märchen zu einer casuistischen Frage benutzt, durch welche eine stumme Prinzessin zum Reden gebracht und infolge davon vom Erzähler ebenfalls zur Gattin gewonnen wird. Diese Uebereinstimmung ist so bedeutend, daß ihr gegenüber die andererseits mit der Darstellung des Tûtînâmeh hervortretende — daß einer der Streiter ein Schneider ist — vollständig verschwindet und auf keinen Fall aus ihr ein näherer — historischer — Zusammenhang mit dem Tûtînâmeh gefolgert werden darf, gegen welchen übrigens auch die sonstige große Differenz beider Darstellungen fast entscheidend spricht. Da das böhmische Märchen, soviel mir bekannt, noch nicht übersetzt ist, erlaube ich mir, den hierher gehörigen Theil ganz mitzutheilen. Es findet sich in: Národní Báchorky a Povĕsti od Boženy Němcové. Druhé vydání (Volksmärchen und Erzählungen von B. Němcova, 2. Ausg.), Prag 1855, X, 42 fg., unter der Ueberschrift: „der kluge Goldschmied". „Radosch ist bei einem Goldschmied in die Lehre getreten; er ist sehr klug, hat das Handwerk schnell erlernt und sich dadurch bei seinem Meister sehr beliebt gemacht. Einst geht er mit diesem spazieren, da sieht er

einen Schädel und erfährt, «daß der König der Stadt eine Tochter habe, die seit mehreren Jahren stumm sei, und eine weise Frau habe gesagt, daß dies Folge eines Zaubers sei. Darauf habe der König bekannt gemacht, daß, wer die Prinzessin zum Sprechen bringe, sie zur Gemahlin haben solle. Nun seien aber König und Prinzessin so überlaufen worden, daß der König eine neue Bekanntmachung erließ, wonach jeder, dem sein Vornehmen nicht binnen drei Tagen gelänge, den Kopf verlieren solle, und der Schädel, den er sehe, habe einem solchen Unglücklichen angehört». Nach einiger Zeit bestellt der König für die Prinzessin die schönsten Goldschmiedarbeiten. Radosch verfertigt sie aufs trefflichste und erbittet sich von seinem Meister die Erlaubniß, sie dem Könige persönlich überreichen zu dürfen. Auch der König ist sehr zufrieden damit und wird nun von Radosch ersucht, ihn zu der Prinzessin zu lassen. Der König erlaubt es, schickt aber einen Hofmann heimlich nach, der horchen soll. Als Radosch zur Prinzessin gekommen, welche stumm und still nähet, stellt er sich vor ihr Bild (etwas Lebloses), welches sie als Kind darstellt, und spricht (S. 48): «Entscheide du, schönes Bild, den harten Kampf, der in diesem Schlosse geführt wird: der Bildhauer hat eine Jungfrau geformt, der Schneider ihr Kleider genäht, aber der Sprecher ihr die Sprache gegeben. Wem soll nun die Jungfrau gehören?» «Wem sollte sie gehören, als dem Sprecher, der ihr die Sprache gegeben hat?» versetzte die Prinzessin und nähte still weiter. So ist der Zauber gelöst, allein der horchende Hofmann berichtet dem Könige, die Prinzessin habe nicht gesprochen. Er wird am zweiten Tage nochmals zu ihr gesandt, ebenso der horchende Hofmann; er thut völlig dieselbe Frage und die Prinzessin erwidert: «Schon gestern habe ich gesagt, sie gehöre dem Sprecher». Der Hofmann berichtet wieder, sie habe nicht gesprochen. Er muß also am dritten Tage nochmals zu ihr, da geht aber der König selbst hin, um zu horchen. Radosch wiederholt seine Frage von neuem. Da antwortet die Prinzessin: «Schon zweimal habe ich dir gesagt, daß sie dem Sprecher gehöre» u. s. w. Der König,

voll Freude, hält ſein Wort und gibt dem Radoſch die Prinzeſſin zur Frau."

Stände dieſes Märchen von der lebendig gemachten hölzernen Jungfrau allein, ſo würde man dadurch geneigt, es an Pygmalion zu ſchließen, an den man, da der Zimmermann im Tûtînâmeh die Statue ſelbſt gezimmert hat, mehr als durch die von Weber, Indiſche Studien, III, 345, citirten Stellen der Vâſavadattâ und der Kâdambarî erinnert wird, allein die Art der Verfertigung der Frau zeigt entſchieden, daß es nur eine Umgeſtaltung der Erzählung in der Vetâlapancavinçati iſt. Die indiſche Erzählung beruht auf dem Glauben an eine Wiſſenſchaft, vermöge deren man Todte beleben könne, die jîvanî vidyâ, Mahâbhârata, I (I, 117), V. 3241; vielleicht ſelbſt auf einem ältern gemeinſamen mythiſchen Grunde der indogermaniſchen Völker (vgl. Mannhardt, Germaniſche Mythenforſchungen, S. 57 fg.). Ob nicht manche der verwandten occidentaliſchen Märchen, wie z. B. Haltrich, Sächſiſche Märchen, Nr. 14, von dem indiſchen beeinflußt ſind, wage ich nicht zu entſcheiden; hier findet auch, außer der Zuſammenlegung der Knochen, Einhüllung in das Fell ſtatt, und Siebenbürgen liegt dem Einfluß des Orients, der ſeinen Märchenſchatz ſeit vielen Jahrhunderten aus Indien ergänzt, nahe genug. An eine Verbindung mit der äſopiſchen Fabel „von der erfrorenen Schlange" (Weber, Indiſche Studien, III, 348) iſt auch nicht im entfernteſten zu denken.

Der im Pantſchatantra hinzugetretene und hier eigentlich charakteriſtiſche Zug, daß der von den drei Gelehrten für dumm Gehaltene ſich als den Klügſten unter ihnen erweiſt, tritt auch in der Traumgeſchichte der drei Reiſenden hervor, welche, da ſie zuerſt bei Peter Alfons, Disciplina clericalis, XX, erſcheint (vgl. Schmidt dazu und Dunlop, überſetzt von Liebrecht, S. 280, ſowie Gesta Romanorum, c. 106), wol unzweifelhaft orientaliſch iſt; ſie iſt, von dieſem Geſichtspunkte aus, eine Nebenform der vorliegenden und vielleicht durch ſie veranlaßt.

§. 205. In der Koſegarten'ſchen Ausgabe wird noch eine Erzählung — die fünfte — als Beleg deſſelben Gedankens hinzu-

gefügt. Diese fehlt in der berliner, den hamburger und den Wilson'schen (Transactions, I, 191) Handschriften. Sie ist also sicher ein sehr später Zusatz. Sie ist ein Meisterstück aus dem Kreise des Paramarta, der indischen Schwabenstreiche, und sehr zu bedauern, daß sie eine Lücke hat. Beiläufig erwähne ich hier die schöne Erzählung von den vier dummen Brahmanen, welche sich darüber streiten, wer von ihnen gegrüßt sei (bei Dubois, Pantschatantra, II, 230), weil ihr ziemlich ähnlich ist das walachische Märchen bei Schott, Nr. 38, wo der Zigeuner von den ihm begegnenden Dreien: Sonne, Mond und Wind, nur eins grüßt.

§. 206. Der Gestrafte jammert, daß Dummheit besser fahre als Verstand, und erzählt zum Beleg in allen mir bekannten sanskritischen Texten die sechste Erzählung. Sie ist nur eine Variante von I. 14 (§. 85), wo s. und vgl. §. 121.

§. 207. Der Freund gibt ihm zwar im allgemeinen recht, macht ihm aber Vorwürfe, daß er sich nicht habe zurückhalten lassen, und erzählt in allen mir bekannten sanskritischen Texten die siebente Fabel. Schon §. 188 ist bemerkt, daß sie eine Nebenform von IV, 7 ist. In wenig veränderter Form erscheint sie in Kâdirî's und dem türkischen Tûtînâmeh (Iken, XXXIV, 138; Rosen, II, 218). Diese ist jedoch einfacher und würde schon dadurch die auch sonst von mir gewöhnlich angenommene Vermuthung wahrscheinlich machen, daß sie aus derselben Quelle stammt, aus welcher sie auch in das Pantschatantra aufgenommen ward. In letzterm wäre sie alsdann in diese weitläufige, nach der Sitte der Pantschatantrabearbeiter, mit Gelehrsamkeit gespickte Form gebracht. Doch tritt hier eine kleine Bedenklichkeit ein. Im Tûtînâmeh ist nämlich noch eine kurze Erzählung eingeschoben, welche der Damhirsch (in der türkischen Bearbeitung ein Ochs), der hier die Stelle des Schakals vertritt, dem Esel zur Warnung erzählt; die bei Kâdirî erzählt von Dieben, welche bei einem Einbruche Wein finden, sich betrinken und nun anfangen, so zu lärmen, daß der Hausherr aufwacht und sie gefangen nimmt. [1]) Diese Erzählung lehnt sich

[1]) Die in der türkischen Bearbeitung ist ganz verschieden und gewiß

wol unzweifelhaft an die 41. Strophe im Pantſchatantra. Es iſt aber kaum glaublich, daß der Bearbeiter des Pantſchatantra, wenn er ſie ſchon in ſeiner Quelle gefunden hätte, ſie ausgelaſſen haben würde. Es iſt daher wahrſcheinlicher, daß dieſe Fabel in das Pantſchatantra aus einer Quelle übergegangen iſt, welche dieſe Einſchiebung noch nicht enthielt, daß erſt in einer ſpätern die eingeſchobene Erzählung zur Erläuterung jener Strophe hinzugefügt ward und erſt dieſe ſpätere Darſtellung die Grundlage der Faſſung im Tûtînâmeh bildet. Natürlich brauchte das aber nur eine ſpätere Recenſion deſſelben indiſchen Werks zu ſein.

Schon oben (§. 188) iſt bemerkt, daß ſie aus dem Occident ſtammt. Allein die vorliegende Geſtaltung iſt ſpeciell indiſch. Auf ihr — durch die Darſtellung im Tûtînâmeh oder eine treuere, die den indiſchen Schakal richtiger als Fuchs faßte, vermittelt — ruht „der Fuchs und der ſingende Eſel", von Marner aus der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts, mitgetheilt bei Grimm, RF., CCIX; auch „der ſingende Wolf", RF., 354, vgl. CXIV; dieſe Faſſung iſt auch nach Eſthland gedrungen, Grimm, RF., CCLXXXV.

Bezüglich des Verhältniſſes der bei Dubois, S. 166, erzählten Fabel, „die fette und die magere Kuh", zu der vorliegenden vgl. §. 166, S. 387.

§. 208. Der Geſtrafte erkennt die Richtigkeit des von dem Freunde Geſagten und erzählt die achte Geſchichte. Auch dieſe erſcheint in allen mir bekannten ſanskritiſchen Texten. Sie gehört in den Kreis der unvernünftigen Wünſche, der ſich bei den verſchiedenen Völkern überaus reich und mannichfaltig entwickelt hat. Ob auch dieſes Märchen urſprünglich buddhiſtiſch iſt, läßt ſich noch nicht mit Beſtimmtheit entſcheiden. Es ſcheint faſt, als ob ſich eine Andeutung in Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 444 darauf bezieht; hier heißt es: „Zu einer andern Zeit ſagt Buddha,

---

von dem türkiſchen Bearbeiter an die Stelle von jener geſetzt. Denn jene iſt durch die im Text bemerkte Verbindung mit Pantſchatantra, V, d. 41 motivirt.

«daß der Baum dem Zimmermanne, einem Brahmanen, zurief, der ihn niederhauen wollte»; mit dem Worte «Baum» meint er aber den Deva in demselben." Ueberhaupt spielen in den buddhistischen Schriften die Devas in Bäumen, Felsen und andern Naturgegenständen eine viel hervorragendere Rolle als in den brahmanischen. Zunächst scheint das vorliegende Märchen mit den vier- und mehrarmigen Abbildungen der indischen Gottheiten in einer gewissen Verbindung zu stehen, auch wol mit der Anschauung, welche im Brahma Vaivarta Purâṇa adhy. 18 (in Ancient Indian literature illustrative of the Asiatic researches, S. 94) hervortritt, wonach einem durch einen Aufenthalt in Benares der Segen zu Theil wird, ein vierarmig Gestalteter (caturbhujarûpa) zu werden.

Speciell mit der vorliegenden Erzählung steht vielleicht „Badwildin" in Tausendundein Tag, Prenzlau, VII, 292, in Verbindung, wo der Holzhauer von einem Riesen in einem Baume Gold erhält. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 55, Note 1, vergleicht mit unserer Erzählung: Contes d'un perroquet, S. 148 der englischen und 217 der französischen Uebersetzung, beide stehen mir nicht zu Gebote. Iken's deutsche hat, soviel ich bemerke, nichts Aehnliches; ebenso wenig Rosen's Uebersetzung der türkischen Bearbeitung.

Aus dem Sindabadkreise gehört hierher Sindabâd-nâmeh im Asiatic Journal, XXXVI, 16; Sandabar, übersetzt von Sengelmann, 65; Syntipas, von demselben, 132; Sieben Veziere, bei Scott, Tales, 154, Note. Hier steht die Vervielfachung der Genitalien in so naher Verwandtschaft mit der Verdoppelung der Arme und des Kopfes in unserm Märchen, daß wir — zumal da die meisten Erzählungen des Sindabadkreises das Präjudiz für sich haben, aus Indien zu stammen (s. Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, 1857, 4/16. Sept. = Mél. asiatiques, III, 188 fg.) — schwerlich fehl gehen, wenn wir diese Fassung als eine durch cynisch verbessernde Uebertreibung aus der vorliegenden entstandene betrachten. Neu hinzugetreten ist zugleich das Moment, daß drei Wünsche erlaubt sind, und selbst diese

Zahl nicht vor Unvernunft schützt; im Gegentheil ist der damit Begnadigte genöthigt, sie aufzubrauchen, um nur seinen frühern Zustand wieder zu erlangen. An diese Fassung lehnt sich zunächst: Les quatre souhaits de St.-Martin, bei Méon, Fabliaux, IV, 386, und ferner der letzte Theil in Grimm, KM., Nr. 87 (vgl. die andern Formen III, 146; Peter Neu erzählt es dem Hrn. v. Harthausen als ein chinesisches in dessen „Transkaukasia", I, 336. Es ist hier ein ethisches Moment hinzugetreten, durch welches der Anfang des Märchens gestaltet ist; nämlich, daß die Wünsche nur bei den Guten heilbringend sind, bei den Schlechten aber nachtheilig oder wenigstens unfruchtbar. Hier mag die classische Sage von Philemon und Baucis (vgl. Grimm, III, 149) von Einfluß gewesen sein, wie sich denn überhaupt die Sagen von den wandernden Heiligen weniger an Christus' Wanderungen in Judäa schließen, als an die Wanderungen der heidnischen Götter. Doch gibt es eine hierher gehörige Sage, wo Buddha wandert, die sich sowol in China als in Europa findet, unzweifelhaft buddhistisch ist und wahrscheinlich durch die buddhistischen Mongolen — wie so viele andere buddhistische Legenden und Märchen — nach Europa gelangte. Sie ist schon von Grimm, III, 150, verglichen aus einer chinesischen Quelle und ward auch von Peter Neu dem Hrn. von Harthausen als chinesisch mitgetheilt (s. dessen Transkaukasia, I, 337; da sie jedoch dicht vor dem ebenfalls von ihm als chinesisch mitgetheilten KM., 87 erscheint, so vermuthe ich, daß sie ihm noch von Deutschland her bekannt war). Ihre Hauptzüge sind: „Buddha gibt auf einer seiner Wanderungen einer guten Frau den Segen: «daß, was sie beginne, nicht enden solle, bis die Sonne sinkt». Die gute Frau beginnt nun, Leinen zu messen, und dieses vermehrt sich unter ihrer Elle fort und fort bis zum Abend. Die böse Nachbarin erhält auf ihr Andringen denselben Segen; allein sie will, ehe sie Leinen zu messen beginnt, den Schweinen einen Eimer Wasser vorschütten; der Eimer wird aber nicht leer bis zum Abend, sodaß die ganze Gegend überschwemmt wird." Dieses Märchen ist auch nach Pommern gedrungen (Lieb-

recht in Pfeiffer, Germania, II, 2, 243, nach Temme, Volkssagen von Pommern, Nr. 127), findet sich in Hessen (Grimm, III, 151) und sonst (Wolff, Deutsche Sagen, Nr. 9). Nahverwandt mit dem Wachsen des Leinens ist ein buddhistisches Märchen, welches Schiefner in der tibetischen Lebensbeschreibung des Śâkyamuni in den Mém. de l'acad. de St.-Pétersb. par divers savans, VI, 271 mittheilt, wo Diebe Zeug aus dem Fenster herausstehlen und dieses ins Unendliche und unzerreißbar fortwächst, sodaß sie unaufhörlich ziehen, ohne zu Ende zu kommen. Eine andere Form dieses Gegensatzes bietet Append. ad Phaedr. (ed. Dressler, VI, 3), an dessen komisch gefaßte Seite sich Basile, Pentamerone, übersetzt von Liebrecht, II, 156, schließt.

Auch der Anfang von Grimm, KM., 87, erscheint fast vollständig identisch in Indien (Polier, Mythologie des Indes, II, 66—70), wie ebenfalls schon von Grimm, III, 149, bemerkt ist. Auch diese Form wird durch buddhistische Mongolen nach Europa gebracht sein. Daran schließt sich: Vierzig Veziere, übersetzt von Behrnauer, S. 271, schöner in Tausendundeine Nacht, IV, 28. 29 (Weil); vgl. dazu auch Somadeva, Märchensammlung, Uebersetzung von Brockhaus, 126.

Eine besondere Form ist, wo der Mann von den ihm verwilligten drei Wünschen einen an seine Frau abtritt und dadurch die Nachtheile herbeigeführt werden. Sie erscheint in den Poésies de Marie de France par Roquefort, II, 140, und Le Grand d'Aussy, 1781, IV, 227; daran schließt sich die Fassung bei Grimm, KM., III, 146; vgl. auch von der Hagen, Gesammtabenteuer, Nr. XXXVII.

Eine spitzfindige Form ist die, wo ein Wunsch einem Neidischen freigestellt wird, unter der Bedingung, daß einem andern das Doppelte zu Theil werde; er vollzieht ihn zu seinem Nachtheil, damit er einem andern noch mehr schade; er wünscht, ein Auge zu verlieren, damit der andere um beide komme; Le Grand d'Aussy, 1779, II, 235; vgl. oben §. 112, 7.

Eine letzte Form ist noch, wo durch Undankbarkeit oder Unersättlichkeit das Resultat der Wünsche aufgehoben und der frühere

Zustand zurückgeführt wird; dahin gehört Le Grand d'Aussy, 1779, I, 3; Grimm, KM., Nr. 19 (vgl. III, 28, und Liebrecht, in Pfeiffer's Germania, II, 2, 240), und vielleicht die Geschichte des Abunadar in Tausendundein Tag, Prenzlau, IX, 84 fg.

Der Nachtheil der durch Wünsche erlangten Gaben an und für sich ist in dem von M. Hartmann aus der Bretagne mitgetheilten Märchen: „die Gaben der Korigans" (in Westermann, Illustrirte Monatshefte, 1857, März, S. 599 fg.), schön veranschaulicht.

Eine gute Anwendung von drei verwilligten Wünschen wird Gesta Romanorum, bei Gräße, II, 168, gemacht und dadurch von einem das Leben seines Vaters und das eigene gerettet. Diese Fassung erinnert sehr an den Fuchs und den Wolf, Aesop. Cor. 232 und S. 379. Vieles andere noch s. bei Keller, Romans des Sept Sages, CLXXXI; Dyocletian, Einleitung, 54; Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 55, 1; 115, 5; vgl. auch Grimm, Deutsche Mythologie, XXXVII; endlich Lafontaine, VII, 6.

§. 209. Der Gestrafte erkennt, daß überhaupt das Projectemachen nur dazu führt, sich lächerlich zu machen und erzählte die neunte Geschichte. Diese gehört zu dem ältest-erreichbaren Bestand dieses Buchs; denn sie findet sich, wie schon bemerkt, auch in dem südlichen (Dubois') Pantschatantra, S. 208, und in der arabischen Bearbeitung, Wolff, II, 3; Knatchbull, S. 269; Symeon Seth, 77; Johann von Capua, k., 4; deutsche Uebersetzung (Ulm) 1483, R., II; spanische Uebersetzung, XLV, a.; Doni, 67; Anvár-i-Suhailí, 409; Cabinet des fées, XVIII, 36; Iyar-i-Danish, übersetzt in Asiatic Miscell. by Chambers and Jones. Kalkutta 1787, S. 69; Baldo, fab. XVI bei Edélestand du Méril, S. 239; endlich im Hitopadesa, IV, 8 (M. Müller's Uebersetzung, 159); doch fehlt sie hier in der persischen Uebersetzung (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 251).

Die sanskritischen Darstellungen des Pantschatantra stimmen ganz in den Thatsachen überein und auch die arabische Bearbeitung weicht fast gar nicht ab, sodaß wir hier die älteste Form

dieſer ſchönen Erzählung wol unverändert vor uns haben. Die arabiſche Faſſung hat nur ſtatt „Reis", welches aber, als Hauptnahrungsmittel der Inder, wol ſicher in dem Originale ſtand, „Butter und Honig", und am Schluſſe denkt er nicht ſeine Frau, ſondern ſeinen Jungen zu ſtrafen, wol ebenfalls eine Verbeſſerung des hierin etwas plumpen Originals. Stärker ſchon weicht die ſüdliche (Dubois') Darſtellung ab; minder bedeutend iſt, daß der Name Somavarman nicht dem projectirten Sohne, ſondern dem projectirenden Vater ſelbſt angehört; eine bedeutendere, zwar augenſcheinlich — weil übertreibend — ſpätere, aber ſehr ſchöne Abweichung iſt, daß er drei Gefäße, eins mit Milch, eins mit Butter und eins mit Mehl von einer Almoſenſpende nach Hauſe trägt, ſie unterwegs vor ſich hinſtellt und nun ſeine, übrigens weſentlich mit jenen gleichlautenden, Projecte ausheckt. Am ſtärkſten weicht der Hitopadeſa ab. Hier ſchläft der Projectenmacher zufällig in einem Töpferladen, heckt andere Projecte aus, zertritt dann in ſeinem Eifer den Gerſtentopf, auf welchen ſie gebaut ſind, und zerſchlägt auch noch mehrere andere Töpfe. An dieſe Form — welche im Hitopadeſa wol dem andern daſelbſt benutzten Werke entlehnt iſt, nicht dem Pantſchatantra — ſchließt ſich, um dies ſogleich zu bemerken, die Darſtellung in Tauſendundeine Nacht, I, 540 (Weil), wo der Projectenmacher ſeine große Zukunft auf einen Korb mit Glaswaaren baut und, wie er in ſeinen Projecten ſo weit gekommen iſt, daß er ſeiner Frau ſeine Wuth zeigen will, mit dem Fuße auf den Boden ſtampft und ſeine Glaswaaren zerbricht.

Die lateiniſche Ueberſetzung von Johann von Capua iſt auch hier (vgl. §. 201) etwas ausführlicher als der Text bei Silv. de Sacy und die griechiſche, und ſtimmt ebenfalls in dieſen Ausführungen weſentlich mit dem Anvár-i-Suhaili überein, ſodaß man ſieht, daß ſie auch hier auf einem vollſtändigern Texte ruht. Baldo hat auf eigene Hand „Oel" ſtatt des „Honigs" im Arabiſchen.

Dieſe ſchöne Fabel hat ſich weit verbreitet und viele Nachahmungen gefunden. So erſcheint ſie zunächſt nochmals in Tauſendundeine Nacht, III, 910 (Weil), hier nach dem Kalilah und

Dimnah, aber mit „Schmalz" ſtatt „Honig". Ferner im Conde Lucanor, XXIX (Puibusque, VII), wo ſie ſchon, wie bei Lafontaine, auf ein Mädchen übertragen iſt, welche zu Markte geht und ein Gefäß mit Honig auf dem Kopfe trägt, dann vor Freude über ihre Projecte den Topf vom Kopfe fallen läßt; etwas verwandt iſt die im türkiſchen Tûtînâmeh ſtatt der bei Kâdirî in die in §. 207 beſprochene eingeſchobene Geſchichte, Roſen, II, 220; vgl. auch Nikol. Pergaminus, Dial. creat., 100; Athenaeum français, 1853, S. 1107; Liebrecht zu Dunlop, S. 502; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 55, 3; Lancereau zu Hitopadeſa, 239; Robert, Fables inédites, II, 89. 90. Aus der Literatur ging ſie ins Volk über, erzeugte das KM. bei Grimm, Nr. 164, und trug auch zur Bildung von Nr. 168 weſentlich bei; vgl. Grimm, III, 244.

§. 210. Der Freund bemerkt, daß, wer ſich nur von Leidenſchaften regieren laſſe, in Unglück gerathe, und erzählt zum Beleg die zehnte Fabel, „des Affen Rache". Sie erſcheint in allen mir bekannten ſanskritiſchen Texten. Sie ruht, wie ſo viele andere, auf einer buddhiſtiſchen Quelle und zwar auf einem Dſchâtaka, welches Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 286 erzählt. Es lautet folgendermaßen:

„Der Buddha war in einer ſeiner frühern Exiſtenzen ein Affe. Da übte er folgenden liſtigen Streich, durch welchen er ſich und ſeinen 80000 Gefährten Waſſer aus einem See verſchaffte, in welchem ein böſer Râkſchaſa hauſte. Er ließ ſie nämlich durch vollſtändig ausgehöhlte Rohre trinken. Zum Andenken an dieſe Begebenheit wächſt das Rohr einen Kalpa (große Weltperiode) hindurch in der Nähe dieſes Sees ohne Knoten." Dies iſt einer der Haupttheile der Erzählung im Pantſchatantra, an welchen die übrigen wol ſelbſtändig hinzugefügt ſind; jedoch wol auch nicht ohne Einfluß der buddhiſtiſchen Literatur. Es wird nämlich auch aus einem andern Dſchâtaka, in welchem der Buddha ein Affe war, ein liſtiger Streich von ihm erzählt, der, wenn auch nicht in den einzelnen Thatſachen, doch in der Anlage des Ganzen, mit dem erſten Theile der Pantſchatantraerzählung eine gewiſſe Aehn-

lichkeit hat. Er wird bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 113, 7, mitgetheilt und lautet folgendermaßen:

„Der Buddha war Affenkönig, herrschte über 80000 Affen und lebte im Walde von Himala in der Nähe eines Dorfes, in welchem sich ein fruchtbeladener Timberybaum befand. Die Affen wollten den Baum plündern. Ihr König aber verbot es, da er erfuhr, daß das Dorf bewohnt sei. Trotzdem gingen sie in der Nacht hin und waren mit Essen beschäftigt, als ein Bauer es merkte und alles alarmirte. Der Baum ward nun von Leuten, die mit Stöcken bewaffnet waren, umringt; diese warteten auf den Tag, um alle Affen zu tödten. Der Affenkönig erfuhr es aber, zündete das Haus einer alten Frau im Dorfe an; alle eilten dahin und die Affen entkamen glücklich." Man sieht, der Affenkönig warnt auch hier, aber vergebens. Der übrige Verlauf ist aber verschieden.

Die in unserer Fabel erscheinende, auf der Autorität des großen indischen Thierarztes Sâlihâhana beruhende Benutzung des Affenfleisches erinnert entfernt an die äsopische Fabel Fur. 262, Cor. 153; doch ist die Differenz so groß, daß an einen Einfluß derselben auf die Gestaltung der indischen nicht zu denken ist. Hier räth eine Ziege dem Esel, sich epileptisch zu stellen, damit er nicht arbeiten müsse. Die Aerzte empfehlen darauf als Heilmittel gegen Epilepsie — gemäß einer im Occident zur classischen Zeit verbreiteten Ansicht (s. Fur. zu Aesop. 262) — Ziegenlunge, und die unglückliche Beratherin, die Ziege, wird nun selbst geschlachtet. Diese Fabel selbst ist aufs innigste verwandt mit der in Tausendundeine Nacht, I, 7 (Weil), I, 27 (Breslau), wo ebenfalls ein Esel, aber hier als Berather, erscheint; dieser räth einem Stiere, um nicht arbeiten zu müssen, sich störrig und krank zu stellen; infolge davon wird aber der Esel selbst an den Pflug gespannt und gequält. Um sich nun von dieser Plage zu befreien, sagt der Esel dem Stiere, „er möge aufhören, sich krank zu stellen, denn er habe gehört, daß er sonst geschlachtet werden würde". Ich gestehe, daß ich zweifelhaft bin, welcher von diesen beiden Formen die Priorität zuzusprechen sei. Die äsopische Fabel trägt gar

nicht den Charakter einer echt äſopiſchen oder auch nur in deſſen Geiſte gedichteten: ſie iſt von Nevelet aus einem vaticaniſchen Codex edirt, und dieſe Sammlung trägt das Gepräge einer ſehr ſpäten Entſtehung. Sie ſcheint bei weitem eher eine übertreibende Form der orientaliſchen Faſſung, als dieſe eine geſchwächte von jener. Darin, daß dem — in den occidentaliſchen Fabeln ſtets als dummes Thier auftretenden — Eſel die für ihn ganz unpaſſende Rolle eines Berathers abgenommen iſt, liegt eine Verbeſſerung, wie ſie ebenfalls in ſpätern Formen ſich gewöhnlich zeigt. Daß die Benutzung der Ziegenlunge als Heilmittel auf urſprünglich occidentaliſchen Anſchauungen beruht, ſtempelt noch nicht die ganze Fabel zu einer urſprünglich occidentaliſchen. Sobald der occidentaliſche Bearbeiter ſie ſo weit übertreiben wollte, daß das rathende Thier ſeinen Rath mit dem Tode büßen ſollte (worauf vielleicht die zweite Rede des Eſels führte, in welcher er dem Stiere angſt macht, daß er geſchlachtet werden würde), gab dieſe Anſchauung die ſchönſte Veranlaſſung zur weitern Umgeſtaltung und zur übrigens ſo ganz unpaſſenden Subſtitution der Ziege für das rathende Thier. Man ſieht, ich neige mich dazu, der orientaliſchen Form die Priorität zuzuerkennen, doch wage ich keine abſolute Entſcheidung. Beiläufig bemerke ich, daß dieſe Fabel an der angeführten Stelle in Tauſendundeine Nacht als Einleitung zu einem der faſt am weiteſt-verbreiteten, urſprünglich buddhiſtiſchen Märchen dient; ich werde über dieſes in einer andern Abtheilung dieſer Unterſuchungen ausführlich handeln.

Das Pantſchatantramärchen iſt in etwas veränderter Geſtalt in die Einleitung des Sindibâd-nâmeh übergegangen (Asiatic Journal, XXXV, 179. 180). Hier lautet es etwa ſo: „Der Affenkönig ſieht, wie ein Bock ſtets eine Frau ſtößt; er will ſich einmiſchen und dem Dinge ein Ende machen; ſeine Generale wollen dies aber nicht zugeben. Darüber dankt er ab und verläßt das Gebiet. Im Laufe der Zeit treibt es der Bock zu arg. Die Frau wirft ihm einen Feuerbrand in die Wolle; dieſe entzündet ſich; er läuft in die Elefantenſtälle; die Elefanten werden verwundet; die Aerzte empfehlen Affenfett als Heilmittel, und die Affen, welche

ihres Königs Rath nicht folgen wollten, werden nun — wie im Sanskrit — ihres Fettes wegen gefangen und getödtet." Daß dieses bei Gestaltung eines Zusatzes im Anvár-i-Suhaili vielleicht von Einfluß war, ist schon §. 148 bemerkt.

Da eine Form unsers Märchens auch in der türkischen Bearbeitung des Tûtînâmeh (Rosen, I, 130) erscheint, so dürfen wir daraus folgern, daß es auch in den persischen Bearbeitungen stand und daraus in das Sindibâd-nâmeh gekommen ist. Die letzte Quelle desselben wird natürlich dieselbe gewesen sein, aus der es auch in das Pantschatantra gelangte. In der türkischen Bearbeitung ist es sehr stark verändert: es ist nur von einem Affen die Rede, der wider den Rath eines andern mit dem Sohne eines Schloßvogts Schach spielt, sich dabei einmal mit ihm überwirft, ihn kratzt und beißt und getödtet wird, weil sein Blut das einzige Mittel sei, jene Wunden zu heilen. Steht mit der Form im Pantschatantra und Sindibâd-nâmeh das persisch-indische Sprichwort in Verbindung, welches Wilson, Hindu theatre, I, 84 und II, 380 (2. Aufl.) erwähnt: „Das Unglück des Stalls komme auf des Affen Kopf!"?

§. 211. Der Freund bittet den Gestraften, ihn zu entlassen. Dieser macht ihm über diese unfreundschaftliche Forderung Vorwürfe; jener aber antwortet, er könne ihm ja doch nicht helfen und fürchte für sich selbst; als Gleichniß erzählt er das elfte Märchen. Dieses paßt aber wie eine Faust auf ein Auge. Denn es gehört in den Kreis derer, wo sich die Starken vor den Schwachen fürchten. Es findet sich in allen mir bekannten sanskritischen Texten und die Darstellungen sind in den Thatsachen identisch.

Eine andere Form dieses Märchens findet sich im Sindabadkreise, Sindibâd-nâmeh im Asiatic Journal, XXXVI, 14; Sandabar, übersetzt von Sengelmann, S. 55; Syntipas, ebend., 123. Das Märchenhafte ist hier theilweise weggelassen, an die Stelle desselben aber die höchste Unwahrscheinlichkeit getreten. Wieweit hier die außerindischen Bearbeiter umgestaltet haben, läßt sich nicht entscheiden; auf jeden Fall läßt sich die Form noch als wesentlich identisch mit der im Pantschatantra erkennen. Danach dürfen wir

mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß es im sanskritischen Original des Sindabad stand und wol von da erst in das Pantschatantra gelangte.

Im Sandabar (55) erscheint, statt des Râkschasa im Pantschatantra, ein Löwe, der gekommen ist, um ein Thier einer Karavane zu stehlen, aber abwarten will, bis alle schlafen. Der Räuber, welcher in derselben Absicht kommt, setzt sich in der Dunkelheit auf den Löwen. Dieser geräth darüber in Furcht und entflieht. Der Räuber erkennt seinen Irrthum und rettet sich, wie im Pantschatantra, auf einen Baum. Der Löwe flüchtet weiter und begegnet einem Affen. Dieser sagt ihm, er solle mit ihm umkehren, es sei ein Mensch, vor dem er flüchte und er könne ihn tödten. Der Affe steigt nun auf den Baum; der Mann aber hatte sich verborgen und packt ihn an seine Geschlechtstheile, sodaß er vor Schmerz schreit, worauf der Löwe von neuem in Angst geräth und entflieht." Syntipas, 123, stimmt im wesentlichen überein, erinnert jedoch noch viel stärker an das Pantschatantra. Als der Räuber den Löwen bestiegen hat, sagt dieser: „Das ist wahrhaftig der Dämon, den sie den Hüter der Nacht nennen" (vgl. „Dämmerung" im Pantschatantra), und ebenso sagt er dem Affen: „Der sogenannte Hüter der Nacht hat mich überwältigt". Der Affe stirbt hier und auch im Sindibâd-nâmeh „vor Schmerz". Das Wort „Hüter" sieht fast so aus, als ob es eine etymologische Uebersetzung von Râkshasa wäre (vom sanskrit. Verbum raksh, „hüten"). Daraus würde dann mit einiger Wahrscheinlichkeit folgen, daß im sanskritischen Original noch nicht ein Löwe an die Stelle des Râkshasa getreten war.

Der hier den Löwen zurückführende Affe ist der Ring, wodurch sich die beiden oben gegebenen Darstellungen aufs engste mit der Çukasaptati verbinden und zeigen, daß deren 41., 42. und 43. Erzählung nur — trotz der starken Verschiedenheiten — eine Nebenform derselben ist. Die Erzählung lautet hier folgendermaßen:

„In einem Dorfe Deüla (wol sanskritisch Devala) hat ein Kshatriya eine zänkische Frau. Einst wurde diese zornig, nahm

ihre beiden Kinder und ging, um zu ihrem Vater zurückzukehren. Unterwegs kamen ſie in einen Wald, wo ein Tiger auf ſie zuſprang. Schnell gefaßt, ruft ſie ihren Kindern zu: «Früher habt ihr miteinander geſtritten und behauptet, daß jedes von euch allein einen Tiger zerreißen und freſſen könne. Jetzt theilt euch dieſen und eßt ihn zuſammen; ſpäter wird ſich wol noch einer finden». Der Tiger, als er dies hört, glaubt, es ſei der Dämon, welcher Tigerfreſſerin (ſanskrit. vyâghramârî) genannt wird, und wirft ſich in die Flucht. Ein Schakal, welcher den Tiger fliehen ſieht, lacht ihn aus und ſagt: «Dieſe Tigerfreſſerin fürchtet ſich ſchon ſelbſt vor meinem Namen nur; wenn du ſie daher wieder ſiehſt, ſo gedenke meines Namens!» Der Tiger ſagt: «Wenn das ſich ſo verhält, ſo bleibe bei mir!» Der Schakal ſprach: «Wenn dir das lieb iſt, ſo trage mich an deinen Hals gebunden und gehe ſchnell!» Der Tiger that ſo, und zufällig begegnen ſie jener Vyâghramârî von neuem. Als dieſe ſie ſah, meinte ſie (ſo hat Galanos, nicht, was eigentlich zu erwarten, „ſtellte ſie ſich, als ob ſie meinte"), daß der Schakal den Tiger gebracht hätte, und ſprach, Schrecken und Furcht einjagend: „Du ſchlechter Schakal! du haſt verſprochen, mir drei Tiger zuzuführen und bringſt jetzt nur einen. Du ſollſt aber ſehen, wie du von mir loskommſt!» Bei dieſen Worten lief ſie mit Heftigkeit auf den Tiger los. Dieſer flüchtet eilig, mit dem Schakal am Halſe, davon. Auf der Flucht lacht und weint der Schakal, und gibt den Grund dieſer entgegengeſetzten Gemüthsbewegungen an; dadurch tritt dieſe Erzählung in den Kreis der 22. und 24. Erzählung der Vetâlapancavinçati in der Vradſchabearbeitung (22. der tamuliſchen).

Dieſe Form kehrt, im einzelnen verändert, aber im ganzen weſentlich identiſch in der türkiſchen Bearbeitung des Tûtînâmeh (Roſen, II, 136) wieder; die Frau befreit ſich theils durch Liſt (die an Pantſchatantra, I, 8 erinnert), theils dadurch, daß ſie dem Tiger Angſt vor ihrer Schweſter einjagt, die eine Hexe wäre. Dann kommt der Tiger mit dem Fuchs zurück; die Frau erklärt aber dieſen für ihre Schweſter, die ſich ſo verwandelt habe; darauf flieht der Tiger ſo eilig, daß der hier an ſein Bein gebundene

Fuchs, am Boden schleifend, umkommt." Bei Kâdirî ist nur der Anfang dieses Märchens aufgenommen (XX, Iken S. 87), wahrscheinlich weil eine ganz nahverwandte Form schon erzählt war. Es wird nur die List erzählt, durch welche sich die Frau befreit. In beiden Darstellungen kehrt die Frau, nachdem sie sich gerettet, zu ihrem Manne zurück. An diese kurze Form schließt sich Anvâr-i-Suhailî, 425, Cabinet des fées, XVIII, 49, wo aber die Frau zerrissen wird.

Eine ganz nahverwandte Form bietet Kadiri, XIV, 67, die türkische Bearbeitung, Rosen, II, 122; sie nähert sich der Darstellung im Pantschatantra darin mehr als die eben erwähnte der Çukasaptati, daß, wie dort, der Affe statt des Schakals in der Çukasaptati erscheint. Die Stelle des Räubers im Pantschatantra, der Frau in der Çukasaptati, vertritt hier bei Kâdirî ein Siahgoush (s. §. 112, 6), in der türkischen Bearbeitung ein Fuchs. „Dieser hat sich in der Wohnung eines Löwen eingenistet (vgl. Pantschatantra, IV, 2). Der Löwe kommt zurück, der Affe meldet ihm, was mit seiner Höhle vorgegangen. Der Löwe glaubt aber, es könne kein Siahgoush sein, der würde das nicht wagen; es müsse ein stärkeres Thier sein. Wie sie hinkommen, erschreckt der Siahgoush den Löwen fast völlig auf dieselbe Weise, wie die Frau in der Çukasaptati den Tiger; er läßt seine Kinder schreien: sie wollten Löwenfleisch; der Löwe flieht; der Affe holt ihn zurück; da sagt der Siahgoush: «der Affe, sein Freund, habe ihm zugeschworen, durch List den Löwen ihm zuzuführen». Nun wird der Löwe auf den Affen wüthend und zerreißt ihn."

Fast völlig identisch mit dieser Form ist die schon §. 68 erwähnte, im südlichen (Dubois') Pantschatantra erscheinende, und es wird dadurch gewiß, daß auch diese Nebenform aus dem Sanskrit entlehnt ist.

Die Darstellung im südlichen (Dubois, S. 99) Pantschatantra lautet etwa folgendermaßen: „Ein Bock kommt in eine Höhle und sieht da einen Löwen. Da ihm Flucht nur Gefahr bringen würde, so faßt er sich ein Herz und geht auf den Löwen los. Der Löwe wird insbesondere durch den langen Bart des

Bocks außer Faſſung gebracht und fragt ihn, wer er ſei? Dieſer antwortet: «Er ſei ein Verehrer des Siva und habe das Gelübde gethan, ſeinen Bart ſo lange wachſen zu laſſen, bis er zu Ehren des Gottes 101 Tiger, 25 Elefanten und 10 Löwen gefreſſen habe. Jene habe er ſchon gefreſſen; jetzt ſuche er die Löwen». Der Löwe geräth dadurch in Angſt und flüchtet. Auf ſeiner Flucht begegnet er einem Fuchs; dieſer fragt ihn: «warum er ſo fliehe?» Der Löwe erzählt es ihm und beſchreibt ihm das Thier. Der Fuchs erkennt ſogleich den Bock, lacht ihn aus und ſagt es ihm; dann bewegt er ihn, mit ihm zurückzukehren. Als der Bock beide zurückkommen ſieht, merkt er ſogleich, daß ihm der Fuchs dieſen Streich geſpielt, aber ohne die Geiſtesgegenwart zu verlieren, geht er auf ſie los und ſagt zum Fuchs: «Führſt du ſo meine Befehle aus? Ich hatte dich weggeſchickt, mir 10 Löwen zu bringen, und du bringſt mir nur einen? Du ſollſt deine Strafe erhalten!» Kaum hat dies der Löwe gehört, ſo bildet er ſich ein, der Fuchs habe ihn verrathen wollen, und flieht von neuem."

Zunächſt iſt hier zu bemerken, daß Malcolm, Sketches of Persia (London 1828), II, 89. 90, dieſe Fabel faſt genau ebenſo erzählt und bemerkt, daß ſie aus dem Pantſchatantra ſei. Da Malcolm gerade vorwaltend im ſüdlichen Indien zubrachte, ſo iſt wol anzunehmen, daß er ſie aus einer der dekhaniſchen Ueberſetzungen des Pantſchatantra kennen lernte, aus welcher ſie auch Dubois hat, nicht aber daraus zu vermuthen, daß ſie ſich auch in einem ſanskritiſchen Pantſchatantra befunden habe.

Ferner ſehen wir aus Malcolm, a. a. O., 88, daß auch dieſe Form der Fabel nach Perſien überging. Hier iſt ſie mit der perſiſchen Form des weitverbreiteten Märchens verbunden, welches in Deutſchland „der Rieſe und der Schneider" und „das tapfere Schneiderlein", in England „Jack the giant-killer" heißt und über deſſen Vorkommen man Grimm, III, 29 fg., und Cavallius, Schwediſche Volksſagen und Märchen, von Oberleitner, S. 383, vergleiche. „Amin, welcher hier die Rolle des Schneiders ſpielt, glaubt den Ghul, welcher hier der Rieſe, ſich ſchon vom Halſe geſchafft zu haben, als er ihn in Begleitung eines Fuchſes

zurückkehren ſieht. Er vermuthet ſogleich, daß der ſchlaue Fuchs den Ghul enttäuſcht haben werde, aber ſeine Geiſtesgegenwart verläßt ihn nicht; er ſchießt den Fuchs mit einer Flinte, welche er in des Ghuls Höhle gefunden hat, nieder und ruft ihm zu: «Nimm das dafür, daß du meine Befehle nicht ausgeführt! Dies Vieh», fährt er dann fort, «verſprach, mir ſieben Ghuls zu bringen, damit ich ſie in Feſſeln legen und nach Iſpahan führen könnte, und jetzt bringt er nur dich, der du ſchon mein Sklave biſt». Mit dieſen Worten ging er auf den Ghul los; der hatte ſich aber ſchon voller Angſt auf die Flucht gemacht."

In den übrigen Formen des Märchens vom tölpiſchen Rieſen und ſchlauen Schwächling findet ſich dieſer Zuſatz nicht, wol aber iſt er in ein anderes Märchen gedrungen, nämlich in Grimm's KM., Nr. 36, wo ſich Bär und Fuchs vor der Ziege in der Höhle fürchten; der Bär iſt an die Stelle des Löwen getreten, da er bekanntlich nach deutſcher Anſchauung der König der Thiere iſt. Ueber das — urſprünglich indiſche — Märchen ſelbſt ſ. in einer andern Abtheilung dieſer Unterſuchungen.

Auffallend nahe der Faſſung im Pantſchatantra ſteht das zu dieſer Märchengruppe gehörige litauiſche bei Schleicher, Litauiſche Märchen u. ſ. w., S. 6: „Das alte Pferd ſetzt den Bären dadurch in Angſt, daß es ſagt, «wenn es mit ſeinen Zehen über Steine ſtreiche, ſo komme Feuer heraus». Der Bär flüchtet und erzählt dies einem Wolfe, dieſer will das furchtbare Thier ſehen und beide kehren, wie in den übrigen orientaliſchen Darſtellungen, zurück. Der Bär hebt den Wolf in die Höhe, damit er das Pferd ſehen könne, dabei drückt er ihn ſo ſehr, daß der Wolf das Geſicht verzog. Da ſagte der Bär: «O du Kröte! haſt ihn noch nicht geſehen und verziehſt ſchon das Geſicht! und ſchleuderte ihn auf die Erde, daß er mitten entzwei barſt."

Die litauiſchen Märchen ſchließen ſich an die ruſſiſchen; dieſe an die mongoliſchen. Gab es eine mongoliſche Bearbeitung des Pantſchatantra (vgl. Bulletin historico-philologique de l'Académie de St.-Pétersbourg, 1857, 2/16. September = Mé-

langes asiatiques, III, 200 fg.)? Iſt dies ein Anklang an deren Faſſung?

Verwandt mit der Form im ſüdlichen (Dubois') Pantſchatantra iſt die §. 87 erwähnte Fabel der berliner Handſchrift des Pantſchatantra, welche im vierten Nachtrag zum erſten Buche mitgetheilt iſt. Doch iſt hier die Veränderung eingetreten, daß der Bock, nachdem er den Löwen zuerſt erſchreckt, ſpäter als ſchwach von ihm erkannt wird. Sehr verwandt iſt Extravag. 15 bei Robert, Fables inédites, I, 6.

Ueberſehen wir alle hier zuſammengeſtellte Erzählungen, ſo werden wir kaum umhin können, die elfte Erzählung des Pantſchatantra, von welcher wir ausgingen, als treueſten Spiegel der älteſterreichbaren Form zu betrachten, die übrigen aber als Nebenformen oder Umwandlungen.

Bezüglich einzelner Züge in dieſer vgl. man zu dem Râkſhaſa als Freier z. B. Somadeva, Märchenſammlung, Brockhaus' Ueberſetzung S. 91. 93; Çukasaptati, 45. 46; bezüglich des Beißens in den Schwanz Somadeva, Märchenſammlung, Brockhaus' Ueberſetzung S. 57, wo die Frau dem Diener in ziemlich ähnlicher Situation die Zunge abbeißt.

Vgl. noch Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 113; Keller, Li Romans des Sept Sages, CLXXX.

§. 212. Der Freund wirft dem Geſtraften nochmals ſeine Unklugheit vor. Dieſer antwortet: „Klugheit und Unklugheit ſei beides nichts; nur das Schickſal herrſche". Als Beleg erzählt er die vortreffliche zwölfte Geſchichte. Auch dieſe haben alle mir bekannten ſanskritiſchen Texte, natürlich jedoch auch nur dieſe (§. 199). Dagegen findet ſie ſich auch in der türkiſchen Bearbeitung des Tûtînâmeh, Roſen, II, 228, faſt kaum verändert. Sie wird alſo aus deren letzter Quelle auch in das Pantſchatantra gekommen ſein. Sie ſchließt ſich an eine ceyloneſiſche und ſüdindiſche Legende. Die erſtere ſteht in engſter Verbindung mit dem märchenhaften Löwenenkel Vidſchaya, welcher, nach den buddhiſtiſchen Berichten, die erſte indiſche Colonie nach Ceylon führte; dadurch gibt ſie ſich kund als aus buddhiſtiſcher Quelle ſtammend. Der buddhiſtiſchen

Sage gemäß hatte die ſchöne Yakſhajungfrau Kuveni drei Brüſte, von denen aber, einer Prophezeihung gemäß, die eine verſchwand, als ſie den ihr beſtimmten Gemahl Vidſchaya erblickte; Davy's Account of the interior of Ceylon, London 1821, S. 294. Weſentlich dieſelbe Sage erſcheint in Südindien, jedoch in Verbindung mit Siva; allein da es bekannt iſt, daß ſich Reſte des Buddhismus vorwaltend in den Sivacultus gerettet haben und daß jener gerade in Südindien vor ſeiner gewaltſamen Vertreibung aus Indien ſehr verbreitet war (vgl. eine gerade auf ſeine Herrſchaft im Pândyareiche bezügliche Sage bei Taylor, Oriental historical manuscripts, I, 111 fg. und 181), ſo dürfen wir ſie nach Analogie der vorigen ebenfalls für eine urſprünglich buddhiſtiſche nehmen. Ihr gemäß hatte die aus der Opferflamme geborene Tochter eines Pândyakönigs, welche die incarnirte Devî war, drei Brüſte, deren eine, ebenfalls einer Prophezeihung gemäß, verſchwand, als der ihr beſtimmte Gemahl Siva, in der Geſtalt des Sundareſvara, der Schutzgottheit von Madhura, der Hauptſtadt des Pândyareiches, ſie zu ſeiner Gattin wählte (W. Taylor, Oriental historical manuscripts, I, 58. 59; Wilſon, Transactions of the Roy. As. Soc., I, 200). Dieſe Legende — der wir wahrſcheinlich einſt noch in vollſtändigerer Geſtalt in einer buddhiſtiſchen Schrift begegnen werden — iſt hier ſpöttiſch — vielleicht von einem Feinde des Buddhismus — in eine komiſch-wunderbare Heilung einer dritten Bruſt verwandelt und zugleich mit zwei andern Wundercuren verbunden, deren eine ebenſo humoriſtiſch iſt. Die türkiſche Bearbeitung des Tûtînâmeh, II, 228, hat nur die Heilung des Blinden, der ſeine Frau dann durchprügelt und der Polizei übergibt; es wäre wichtig, zu wiſſen, ob dieſes die ältere Form iſt, oder eine ungeſchickte Umwandlung des türkiſchen Bearbeiters. Ich vermuthe das letztere und zwar wegen folgenden Umſtandes: Derſelbe Sthala-Purâṇa (gewiſſermaßen: Kirchenchronik), aus welchem W. Taylor die Legende über die dreibrüſtige Prinzeſſin mitgetheilt hat, hat auch eine Legende über die wunderbare Heilung eines buckeligen Fürſten, und ich kann mich kaum der Vermuthung enthalten, daß, wie ohne Zweifel die

Pantſchatantraerzählung von der dreibrüſtigen Prinzeſſin aus jener Legende ſtammt, ſo auch die damit verbundene Heilung des Buckeligen aus dieſer. Iſt dieſe Annahme richtig, dann gehört auch die Heilung des Buckeligen zu der älteſten Form unſerer Erzählung. Da das Werk von Taylor weder ſehr bekannt noch leicht zugänglich iſt, ſo erlaube ich mir, die Hauptzüge dieſer Legende hier mitzutheilen. Sie findet ſich in W. Taylor, Oriental historical manuscripts, I, 111 fg. „Ein König von Madhura war buckelig und hatte ſich der buddhiſtiſchen Religion (dieſe iſt urſprünglich gemeint, nicht die der Dſchainas, obgleich der Text dieſe nennt, vgl. I, 181) zugewendet. Darüber waren die Brahmanen in großem Leid. Doch die Königin und der Miniſter waren brahmaniſch geſinnt. Als ſie einſt verſtohlen einen ſivaitiſchen Tempel beſuchten, wurde ihnen mitgetheilt, daß ein wunderbarer Brahmane, welcher ſchon in ſeinem dritten Jahre eine außerordentliche Geiſtesentwickelung gezeigt, davon geſprochen habe, daß er nach Madhura kommen werde. Sie ſandten ihm nun heimlich einen Brief und luden ihn nach Madhura ein. Als der Brahmane dieſer Einladung folgen will, ſuchen ihn ſeine Verwandten und Freunde zurückzuhalten, indem ſie ihm die Gefahren vorſtellten, welche ihn unter der feindlichen Sekte bedrohen würden. Doch er läßt ſich nicht zurückhalten, ſondern geht nach Madhura und ſtößt, noch ehe er in die Stadt einzieht, in die Siegestrompete. In Madhura wohnt er im Hauſe eines Brahmanen. Die Buddhiſten ſchicken eine Flamme, um ihn zu vernichten, aber vergebens; ſie legen in dem Hauſe, wo er wohnt, Feuer an, er aber ſpricht: «Das Feuer gehe und ergreife den König, welcher dieſe Böſewichter beſchützt!» Infolge dieſes Fluches wurde der König von einem Fieber ergriffen, für welches er vergebens Linderung ſuchte. Seine Frau und der Miniſter benutzen dieſe Gelegenheit, ihm den wunderbaren Brahmanen zu empfehlen. Der König aber will nicht wegen der Verſchiedenheit der Religion; endlich gibt er jedoch nach. Da treten die Buddhiſten dazwiſchen, und da ſie den König nicht abzuhalten vermögen, eine Heilung zu ſuchen, ſo ſchlagen ſie vor, «ſie wollten verſuchen, den König auf der

einen Seite ſeines Körpers zu heilen, der Sivait ſollte es auf der andern probiren». Die Buddhiſten thaten alles Mögliche, aber der König ward nur kränker davon. Nun kam der Sivait, reibt den König mit heiliger Aſche und heilt nicht blos die ihm zugewieſene Seite, ſondern auf des Königs Bitte auch die andere; zugleich verſchwand des Königs Buckel, und während er früher der buckelige Pandion genannt war, hieß er von da an der ſchöne." Er trat nun zum Sivacult über und ward ein Heiliger. Der Kampf mit den Buddhiſten iſt aber noch nicht zu Ende; es folgen noch Gottesurtheile; aber als dieſe gegen die Buddhiſten ausfallen und ſie infolge davon aufgefordert werden, zum Sivaismus überzutreten, ſtürzen ſich die 8000 gelehrten Buddhiſten, welche mit dem einen Sivaiten gekämpft hatten, mit hartnäckigem Vorurtheil, wie es in der Darſtellung heißt, ſelbſt auf die Pfähle und ſpießen ſich daran auf."

In einer von Schiefner mir brieflich mitgetheilten buddhiſtiſchen Legende kommt ein hübſcher Jüngling vor, deſſen Rücken durch eine Krankheit krumm iſt, aber bei dem Eintritte Buddha's in ſein älterliches Haus wieder geheilt wird. In einer andern kommt ein buckeliges Weib vor, welches von Zimmerleuten angeführt wird, die ihr den Buckel gerade zu machen verſprochen hatten. Man ſieht, die Heilung oder Nichtheilung von Buckeligen kommt in den buddhiſtiſchen Legenden häufig genug vor, um mit der ihnen ebenfalls entlehnten von der dreibrüſtigen Prinzeſſin zu der vorliegenden humoriſtiſchen Erzählung verbunden zu werden.

Da ſie in dem türkiſchen Tûtînâmeh erſcheint, ſo iſt ſie unzweifelhaft auch in dem perſiſchen enthalten und in das Pantſchatantra wol aus demſelben ſanskritiſchen Werke übergegangen, aus welchem ſie von dem perſiſchen Tûtînâmeh entlehnt war.

Beiläufig bemerke ich, daß in einem der buddhiſtiſchen Märchen (einer brieflichen Mittheilung von Schiefner zufolge) auch eine achtzehnnaſige Tochter des Praſenadſchit (vgl. §. 225) vorkommt.

An die Erzählung des Pantſchatantra ſchließt ſich vielleicht — natürlich ſehr zweifelhaft — die von Cardonne, Mélanges de litérature orient., II, 96, mitgetheilte. Hier wird ein ſehr häß-

liches Mädchen an einen Blinden verheirathet und beide leben glücklich. Später erbietet ſich ein Augenarzt, den Blinden zu heilen; aber der Vater der Frau will es nicht geſtatten, weil er fürchtet, daß ſein Schwiegerſohn, wenn er ſeine Frau ſehe, ſie verſtoßen werde.

Nach den bisherigen Erfahrungen, die wir über Umwandlungen von Erzählungen gemacht haben (vgl. insbeſondere die in dem vorigen Paragraphen hervorgetretenen), dürfen wir es uns unbedenklich geſtatten, eine andere indiſche Erzählung, in welcher ſtatt einer dritten Bruſt eine Halsgeſchwulſt einer Prinzeſſin auf humoriſtiſche Weiſe geheilt wird, als eine Umwandlung oder Nebenform der vorigen anzuſehen. Auf jeden Fall gehört ſie in den Kreis der wunderbaren Curen, und ich erlaube mir daher, ſie mitſammt ihren Abkömmlingen hier anzureihen. Sie findet ſich in der Çukasaptati, 40. Nacht, und lautet folgendermaßen:

„In der Stadt Pantſchapura war ein König, Satrumardana (d. i. Feindevernichter) mit Namen. Deſſen Tochter, mit Namen Madanarekhâ (d. i. Zeichnung des Liebesgottes), hatte im Halſe eine Geſchwulſt. Die Aerzte, obgleich ſie ihr viele Pflaſter auflegten und ſich viele Mühe gaben, konnten ſie nicht herſtellen. Zuletzt kamen ſie überein, daß das Leiden unheilbar und keine Hülfe möglich ſei. Als dies der König erfuhr, ließ er in der ganzen Umgegend durch Herolde bekannt machen: «Wer die königliche Jungfrau heilen wird, den wird der König ganz reich machen». Als nun die Frau eines Brahmanen in einem Dorfe die königliche Bekanntmachung hörte, ſagte ſie zu dem Herolde: «Mein Mann iſt der beſte Zauberer und Beſprecher; nimm dieſen, damit er die königliche Jungfrau heile». Zu ihrem Mann aber ſagte ſie Folgendes: «Gib dich für einen Zauberer und Beſprecher aus und gehe muthig in die Stadt, um die königliche Jungfrau zu heilen; vieles Gute wird dir dadurch zu Theil werden». Der Brahmane ging nun in das Schloß zu der königlichen Jungfrau, beſprengte ſie mit Waſſer, bepuſtete ſie und that anderes derart, wie die Beſprecher zu thun pflegen, dabei murmelnd; alsdann ſchrie er mit lauter Stimme und im ſchnellſten Redefluß eine Menge

häßlich klingender und bedeutungsloſer Wörter ab. Ueber dieſe barbariſch tönenden und ungeſtalten Wörter brach die königliche Jungfrau in ein unmäßiges Gelächter aus; durch dies heftige und gewaltſame Lachen brach das Geſchwür in dem Schlunde auf, und ſo wurde ſie geheilt. Der König aber, darüber erfreut, gab dem Brahmanen viele Geſchenke."

Dieſe Erzählung iſt wol unzweifelhaft in die perſiſche Bearbeitung der Çukasaptati in das Tûtînâmeh übergegangen und, wie faſt alle in ihr vorkommenden (vgl. die vielen ſchon in den bisherigen Unterſuchungen hervorgetretenen Beiſpiele; noch andere werde ich bei Behandlung der Çukasaptati geben), auch nach Europa gewandert. Hier begegnet ſie uns zunächſt in dem bekannten Fabliau „der Arzt von Brai" oder „der Bauer als Arzt" (Le Grand d'Auſſy, 1779, I, 398). Ob die hier hervortretenden — im ganzen unweſentlichen — Veränderungen und Erweiterungen ſchon theilweiſe in den Mittelformen eingetreten ſind oder ganz dem Occident angehören, läßt ſich, da wir jene noch nicht kennen, noch nicht entſcheiden. Die Erzählung lautet hier etwa folgendermaßen:

„Ein Bauer hatte ſich durch Geiz und Arbeitſamkeit ein kleines Vermögen erworben. Seine Freunde ſuchen ihm eine Frau dazu. Sie wählen die wohlerzogene und ſchöne Tochter eines alten armen Edelmanns. Der Bauer fühlt ſich durch die vornehme Verbindung ſehr geehrt, aber kaum war ſie gefeiert, als ihm böſe Nachgedanken kommen. Er fühlte, daß die Tochter eines Edelmanns zu ſeiner Hantierung gar nicht paſſe: «ihr Stand bringe es mit ſich, daß ſie zu Hauſe bleibe und nichts thue; während er beim Pfluge ſei; was da vorgehen werde? Der Pfarrer, der alle Tage in der Woche Sonntag habe, werde ſich beeilen, ihr Geſellſchaft zu leiſten u. ſ. w.» Er überlegt, wie ſich das wol werde abwenden laſſen, und da fällt ihm ein, daß, wenn er ſie jeden Morgen tüchtig durchprügele, ſo werde ſie den ganzen Tag über weinen und an keine gefährlichen Dinge denken; am Abend bei ſeiner Rückkehr werde er ſie ſchon wieder zufrieden zu ſtellen wiſſen. Der Einfall ſcheint ihm ſo probat, daß er ihn ſogleich ins Werk

ſetzt. Ehe er das Haus verläßt, ſucht er Händel mit ihr und prügelt ſie durch, ſodaß ſie den ganzen Tag in Thränen zubringt; am Abend heuchelt er Reue, bittet ſie um Verzeihung und weiß ſie wieder zufrieden zu ſtellen. Am folgenden Morgen macht er es ebenſo. Während ſie aber nun in Thränen ſchwimmt, kommen zwei königliche Boten, die ihr gelegentlich erzählen, daß ſie einen Arzt ſuchen. «Die Tochter des Königs war ſo unglücklich, daß ihr vor acht Tagen beim Fiſcheſſen eine Gräte im Halſe ſtecken blieb; kein Arzt hat ihr helfen können; ihr Vater iſt in Verzweiflung und muß ſterben, wenn die Prinzeſſin nicht geheilt wird». Da fällt ihr ein, wie ſie dies benutzen könne, ſich an ihrem Manne für die Schläge, die ſie erdulden mußte, zu rächen. Sie ſagt den Boten, «der Mann, den ſie ſuchten, ſei gefunden; er ſei der größte Arzt, habe aber die Verkehrtheit, ſeine Kunſt nicht ausüben zu wollen; ohne tüchtig durchgeprügelt zu ſein, würde er die Heilung nicht unternehmen». «Daran», betheuern die Boten, «wollten ſie es nicht fehlen laſſen». Die Frau beſchreibt ihnen nun das Feld, wo ſie ihren Mann finden würden, und prägt ihnen nochmals ein, mit Schlägen nicht ſparſam zu ſein. Die Boten kommen nun zu dem Manne und fordern ihn auf, die Prinzeſſin zu heilen; er erklärt natürlich, er ſei kein Arzt, erhält ſeine Prügel und ſieht ſich endlich genöthigt, ihnen zu folgen. Sie unterrichten den König von der angeblichen Verkehrtheit des großen Arztes, den ſie mitgebracht hätten, und empfahlen auch ihm, im Fall er ſich ſträube, den Stock nicht zu ſchonen. Der Bauer wird zu der Prinzeſſin geführt. Vergeblich wirft er ſich dem König zu Füßen und ſchwört, daß er kein Wort von Arzneikunſt verſtehe; ſtatt aller Antwort regnet es einen Hagel von Schlägen auf ſeinen Rücken. Er muß ſich endlich dazu bequemen, die aufgezwungene Rolle zu übernehmen. Da denkt er, das Uebel der Prinzeſſin ſitzt im Schlunde; gelingt es mir, ſie zum Lachen zu bringen, ſo ſtößt ſie die Gräte vielleicht aus. Dieſem Einfall gemäß läßt er ein großes Feuer im Zimmer anzünden und alle ſich entfernen; als er mit der Prinzeſſin allein iſt, läßt er ſie ſich niederſetzen, entkleidet ſich, ſtreckt ſich am Feuer hin und fängt an,

ſich mit ſeinen ſchwarzen krummen Nägeln zu kratzen und ſich mit ſo närriſchen Zuckungen und Fratzen die Haut zu ſtriegeln, daß die Prinzeſſin, trotz ihrer Schmerzen, nicht länger an ſich halten kann; ſie bricht in ein ungeheures Gelächter aus, und durch die damit verbundene Anſtrengung fliegt ihr die Gräte aus dem Munde. Der Bauer hebt ſie auf, zeigt ſie dem König und wird von dieſem belohnt. Er will nun nach Hauſe, aber ſein Ruhm hat ſich wie ein Lauffeuer verbreitet; mehr als achtzig Kranke ſind da, die ebenfalls geheilt ſein wollen. Neues Sträuben, neue Prügel; er muß ſich dazu verſtehen, auch dieſe zu heilen, und hilft ſich mit einer Liſt. Der König und alle Geſunden müſſen ſich entfernen. Nachdem er mit ſämmtlichen Kranken allein iſt, ſagt er ihnen, «Es ſei ſchwer, ſo viele Kranke und ſo ſchnell, wie ſie es wünſchten, zu heilen; es gebe nur Ein Mittel, nämlich den Kränkeſten unter ihnen auszuwählen, ihn ins Feuer zu werfen und den Uebrigen von ſeiner Aſche einzugeben». Darauf wendet er ſich zu dem erſten und ſagt: «Du ſiehſt bleich und ſchwach aus, du ſcheinſt mir der kränkeſte». Dieſer ruft voll Angſt: «Ganz im Gegentheil; er fühle ſich ſchon wieder ganz geſund». Der Bauer wird nun wüthend und ruft: «Wie, du Schuft, du biſt geſund!? Was haſt du denn hier zu ſuchen?» Dieſer hat natürlich nichts Eiligeres zu thun als ſich zur Thür hinaus zu retten und dem draußen wartenden König zu erklären, daß er geheilt ſei. Ebenſo geht es mit allen Uebrigen. Nun wird der Bauer mit reichen Geſchenken entlaſſen, wird ſelbſt ein vornehmer Herr und braucht ſeine Frau nicht länger zu prügeln. Sie leben fortan glücklich zuſammen."

Es bedarf wol keiner Ausführung dafür, daß der Kern und das Weſentliche der Darſtellung mit der gegebenen indiſchen identiſch iſt. Der Hauptunterſchied zwiſchen beiden liegt darin, daß erſtens das humoriſtiſche Element, welches dort nur in der Cur ſelbſt hervortritt, hier auch auf den Arzt übertragen iſt: der Arzt, welcher dort nur ein improviſirter iſt, iſt hier ein gezwungener, ein Arzt wider Willen. Zweitens iſt es in der indiſchen Darſtellung ganz unmotivirt gelaſſen, warum die Frau ihren Mann

die Rolle eines Arztes ſpielen läßt; ſchwerlich zwar war dies in der Quelle der Fall, aus welcher die Çukasaptati ihre ſicherlich ſehr verkürzte Darſtellung ſchöpfte, doch läßt ſich das indiſche Motiv jetzt nicht ermitteln. In der occidentaliſchen ergab es ſich mit Leichtigkeit aus der Ausdehnung des humoriſtiſchen Elements auf den Arzt und aus der Art, wie es hier hervortrat. Indem der Zug der Tradition, wonach die Frau die Umwandlung ihres Mannes in einen Arzt veranlaßte, feſtgehalten ward, dieſe aber, infolge der humoriſtiſchen Auffaſſung durch die Prügel, welche ſie hatte erdulden müſſen, auf dieſen Einfall gerieth, mußte das Motiv natürlich Rache ſein. Sie mußte alſo in Unfrieden mit ihrem Manne gelebt haben; für dieſen Unfrieden mußte ebenfalls ein Motiv eintreten, und es läßt ſich nicht verkennen, daß dieſe Ausſpinnung von hinten nach vorn — zumal in Betracht der damaligen ſocialen Verhältniſſe — mit großem Geſchick vollführt iſt und aus der humoriſtiſchen Atmoſphäre, welche die ganze Darſtellung belebt, niemals heraustritt. Die dritte Umwandlung beſteht eigentlich nur in dem gewöhnlichen Charakterzuge ſpäterer Nacharbeitung, nämlich in Uebertreibung: es iſt noch eine wunderbare Heilung hinzugefügt und dieſe ſogleich im größten Maßſtabe angelegt.

Dieſe Erzählung iſt vielfach nachgeahmt, vgl. Le Grand d'Auſſy, I, 410; Liebrecht zu Dunlop, Note 277 zu S. 107; ſie bildet bekanntlich die Grundlage von Molière's Le médecin malgré lui.

Der Zug, daß der improviſirte Arzt dadurch, daß er des Königs Tochter zum Lachen bringt, zu großen Schätzen gelangt, iſt auch in das Volksmärchen übergegangen, vgl. Baſile, Pentamerone, XXV, überſetzt von Liebrecht, I, 326; Chamber, Popular rhymes, 58; Grimm, KM., Nr. 7 (mit andern aus dem Orient ſtammenden Zügen verbunden vgl. Grimm, KM., III, 19; Sacchetti u. a.; bei Dunlop, überſetzt von Liebrecht, S. 257; Tauſendundeine Nacht, IV, 180, Weil); vgl. auch Grimm, KM., Nr. 64. Die Heilung durch Lachen allein bei Le Grand d'Auſſy, II, 107. In dem von A. Schott in Hackländer, Hausblätter, 1857, 19. Heft, S. 62, iſt ſie (S. 66) mit Straparola, V, 2, Baſile, Pentamerone, XLI, verbunden, nur daß an die Stelle

der Puppe (bezüglich Gans) hier ein Schaf tritt, welches der Hirte als Lohn für die gaſtliche Aufnahme Chriſti unter andern erhalten hat. Eine Nebenform hat Wenzig, Weſtſlawiſche Märchen, I, 59 (vgl. Grimm, KM., Nr. 87, und dazu im 3. Bd., ſowie oben §. 208).

Ferner ſcheint dieſe beliebte Wundercur auch zur Erfindung anderer die Veranlaſſung gegeben zu haben, z. B. zu der ſonderbaren Art, wie der Schmied Zähne auszieht, Le Grand d'Auſſy, II, 110; wie einer durch einen Schlag auf den Kopf Zahnſchmerzen curirt, Morlini, Nov., XIX u. ſ. w.; Sacchetti, Nr. 166 fg.; Dunlop, überſetzt von Liebrecht, S. 157. 158.

In denſelben Kreis der Wundercuren gehört, wie ich glaube, noch ein anderes indiſches Märchen, obgleich die Cur, welche hier vollzogen wird, urſprünglich nicht eine phyſiſche, ſondern gewiſſermaßen eine pſychiſche iſt (in den weitern Umgeſtaltungen wird auch hier eine phyſiſche daraus); die äußere Form iſt ebenfalls von den beiden bisher beſprochenen indiſchen Märchen verſchieden, ſodaß wir es nicht als einen Ausfluß derſelben nachweiſen können; dagegen iſt ſeine innere Verwandtſchaft kaum zu verkennen und gibt ſich auch dadurch noch kund, daß es ſich in ſeiner Weiterentwickelung mit dem zweiten berührt. Es bildet die Erzählung der 45. und 46. Nacht in der Çukasaptati und lautet hier folgendermaßen:

„Es gibt eine Stadt, Vatſamân mit Namen; da lebte ein Brahmane, der zwar weiſe, aber arm war, mit Namen Keçava. Deſſen Frau, welche Karagarâ [1]) (d. i. Handgift) hieß, war ſo böſe gegen alle, daß ſogar ein Dämon, welcher auf einem Baume im Hauſe wohnte, aus Furcht vor ihr in die Wüſte floh. Aber auch der Brahmane konnte die Bosheit ſeiner Frau nicht länger ertragen und wanderte ebenfalls weg. Auf dem Wege in der Wüſte erblickte ihn jener Dämon und ſprach: «Ich will dir heute

[1]) So Galanos; ich vermuthe faſt, daß kharagarâ, „die beißend Giftige", die richtigere Lesart ſei; in der petersburger Handſchrift iſt hier eine große Lücke.

Gaſtfreundſchaft erweiſen». Als der Brahmane dieſes hörte, gerieth er in Schrecken. «Fürchte dich nicht», ſprach der Dämon, «denn ich habe früher auf dem Baume in deinem Hauſe gewohnt; dann bin ich aber aus Furcht vor der Karagarâ von dort hierher entflohen, und da du ſeit lange als mein Hausherr mit mir in Verbindung ſtehſt, ſo will ich dir etwas Gutes erweiſen. Gehe von hier nach der Stadt Mrigavatî (d. i. die gazellenreiche); da iſt ein König, mit Namen Madana (d. i. Liebesgott); ich werde in deſſen Tochter Mrigalotſchanâ (d. i. die gazellenäugige) fahren und mich durch keinen Beſprecher irgend vertreiben laſſen; ſondern einzig und allein, wenn du kommſt, durch deinen Anblick». Der Dämon, nachdem er dies geſagt, fuhr in die königliche Jungfrau. Der Brahmane aber ging zur Königsſtadt Mrigavatî, und nachdem er den Herold gehört hatte, ging er in das königliche Schloß; obgleich er aber vieles that, was die Zauberer zu thun pflegen, und dazu ſeine Beſprechungen vollzog, fuhr der Dämon doch aus der Jungfrau nicht heraus. Als aber der Brahmane ſah, daß der Dämon auf keine andere Weiſe herausfahren würde, ſchrie er: «Im Namen der Karagarâ! fahr' heraus!» Der Dämon aber ſagte: «Siehe, ich komme ſchon!» und fuhr ſogleich heraus. Der König aber gab dem Brahmanen die Hälfte ſeines Königreichs und die Tochter zur Frau.

Nachdem nun der Dämon herausgefahren war, ging er nach der Stadt Karnavatî (d. i. die mit Ohren [Ecken?] verſehene) und fuhr in die Königin, welche die Vaterſchweſter des vorgenannten Madana war und Sulotſchanâ (d. i. die Schönäugige) hieß. Die Königin, vom Dämon ſehr geplagt, ward zu einem Skelet. Der König aber, welcher Satrughna (Feindetödter) hieß, ſandte zu dem König Madana und bat, ihm den Zauberer Keçava zu ſchicken. Auf die Aufforderung des Madana und ſeiner eigenen Frau kam dieſer dann nach Karnavatî zu der beſeſſenen Königin. Als der Dämon ihn aber erblickte, ſprach er ſchimpfend und drohend zu ihm: «Genug, daß ich dir einmal deinen Willen gethan habe! Jetzt aber hab' Acht und hüte dich!» Als dies der Brahmane hörte, erkannte er, daß dies derſelbe Dämon ſei; darauf trat er

näher und ſagte der beſeſſenen Königin ins Ohr: «Die Karagarâ kommt hinter mir her; ich bin nur gekommen, um dir dies zu melden». Als der Dämon hörte, daß die Karagarâ komme, gerieth er in Schrecken und fuhr ſogleich aus der Königin. Der Brahmane aber, vom König hoch geehrt, kehrte nach Mrigavatî zurück."

Auch dieſes Märchen ging ſicherlich in die perſiſche Bearbeitung der Çukasaptati, das Tûtînâmeh, über und infolge davon kehrt es in andern orientaliſchen und europäiſchen Faſſungen wieder. Welche Aenderungen es im Tûtînâmeh erlitten habe, läßt ſich noch nicht beſtimmen. Ich erwähne zunächſt die Faſſung, welche es in den Vierzig Vezieren (überſetzt von Behrnauer, S. 277, vgl. Tauſendundeine Nacht, Weil I, 117, Breslau I, 235) hat. „Ein junger Holzhauer hat eine böſe, zänkiſche Frau, die ihm alles wegnimmt, was er ſich erwirbt. Eines Tages hat er ſich etwas Geld geſammelt, um ſich einen Strick zu kaufen. Die Frau bemerkt es und behauptet, er habe eine Geliebte, der er Geld zutrage. Am Morgen beſteigt ſie einen Eſel und reitet mit ihm ins Gebirge; «denn», ſagt ſie, «wenn du ohne mich biſt, wer weiß, was du thuſt». Auf dieſem Gebirge war ein Brunnen; in dieſen dachte der Mann ſich hinunterzulaſſen, um von ihr wegzukommen. Als ſie aber dahin gelangten, ſagt er der Frau, daß viel Geld in dem Brunnen ſei, ſie ſolle ihn hinunterlaſſen; er wolle es herausholen. Die Frau verlangt aber ſelbſt hinuntergelaſſen zu werden; «er werde ſonſt das Geld für ſich behalten». Der Mann läßt ſie nun hinein und dann den Strick fahren. Darauf geht er weg und freut ſich, ſie los zu ſein. Allein nach wenigen Tagen fühlt er Reue; er geht wieder hin, läßt einen Strick hinab und ruft hinunter, ſie ſolle ſich anklammern, er wolle ſie wieder heraufziehen; er fühlt, daß der Strick gefaßt wird, zieht etwas Schweres herauf; als es aber heraus iſt, ſo iſt es nicht ſeine Frau, ſondern ein Dämon. Dieſer wünſcht ihm alles Heil und dankt ihm, daß er ihn gerettet, «denn ſeit einigen Tagen ſei eine böſe Frau zu ihm hinuntergekommen, die ihm den Aufenthalt in ſeiner Wohnung unerträglich gemacht habe». Zum Dank

dafür verſpricht er ihm, in die Tochter des Königs zu fahren, ſie wahnſinnig zu machen und vor keinem andern Mittel zu weichen; ſobald er aber komme und etwas Erde, die er ihm reicht, mit Waſſer befeuchte, werde er ſogleich herausfahren. Dies geſchieht. Der junge Holzhauer heilt ſie auf die übereingekommene Weiſe und wird zum Lohn dafür des Königs Eidam. Der Dämon fährt aber nun in die Tochter eines andern Königs, eines Freundes des Schwiegervaters. Dieſer, da er von der Wundercur gehört, ſendet zu ihm und bittet, ihm ſeinen Eidam zu ſchicken, um auch aus ſeiner Tochter den Dämon auszutreiben. Sobald dieſer aber hinkommt, fährt ihn der Dämon zornig an: «Ich habe dir einmal eine Wohlthat erwieſen; biſt du jetzt gekommen, mir meine Geliebte zu entreißen?» Der Gerufene geräth in Angſt, hilft ſich aber dann mit der Liſt, daß er ſagt: «er ſei gar nicht der Prinzeſſin wegen gekommen, ſondern auf der Flucht vor ſeiner böſen Frau, die ſich aus dem Brunnen gerettet habe und ihn verfolge. Sie werde ſogleich hereintreten». Da geräth der Dämon in Furcht und flieht."

Dieſe Form hat zwei weſentliche Verbeſſerungen; zunächſt, daß der Dämon bei der erſten Austreibung ohne Sträuben ſein Verſprechen hält und alſo nicht ſchon hier die Drohung mit der Frau eintritt, wie in der indiſchen. Dann, daß die Dankbarkeit des Dämon viel beſſer und recht humoriſtiſch motivirt iſt; doch ſieht man, daß der Umarbeiter mit dieſer Umwandlung noch nicht recht zurechtkommen konnte; er iſt augenſcheinlich noch von einer andern Form beherrſcht, aus deren Feſſeln er ſich noch nicht ganz befreien kann; daher iſt der Anfang etwas dunkel und verworren gerathen. Viel entſchiedener, aber auch brüsker iſt die Form in Tauſendundein Tag, (Preuzlau) XI, 247. Hier ſtürzt der Mann die Frau mir nichts dir nichts in den See. Dadurch wird dieſer aber verunreinigt und die Geiſter müſſen ihn verlaſſen. Bei dieſer Wendung geht die humoriſtiſche Motivirung der Dankbarkeit verloren. Einer der Geiſter begegnet dem Manne und will ihn zuerſt als den Störer ſeiner Ruhe tödten, läßt ſich aber nachher beſänftigen und geht ſogar ſo weit — hier ohne alles Motiv —,

ihm, wie in den beiden vorigen Formen, ſein Wohlwollen erweiſen zu wollen. Dies geſchieht hier dadurch, daß er ſich als Schlange um des Kaiſers Tochter ringelt und ſich nur durch ihn bannen läßt. Auch hier wird der Befreier zum Lohn Eidam des Kaiſers. Der Geiſt ringelt ſich aber nun um des Veziers Tochter und droht jenem den Tod, wenn er ihn bannen wolle. Der Kaiſer dagegen befiehlt ihm bei Todesſtrafe, die Vezierstochter zu befreien. In dieſem Dilemma hilft er ſich mit derſelben Liſt, wie in den beiden vorigen Darſtellungen (vgl. auch Tauſendundeine Nacht, Weil I, 209, Breslau II, 97 fg.).

Näher als die vorige Darſtellung ſteht der der Vierzig Veziere das ſerbiſche Märchen bei Wuk, Nr. 37. Es unterſcheidet ſich weſentlich nur dadurch von ihr, daß an die Stelle des Anfangs bis zu der Herablaſſung in den Brunnen das ſchöne Fabliau von der „geſchorenen Wieſe" getreten iſt, welches ſich bei Le Grand d'Auſſy, II, 334 und ſonſt vielfach findet (vgl. Le Grand d'Auſſy, a. a. O., und Liebrecht zu ſeiner Ueberſetzung von Baſile, Pentamerone, II, 264, ſowie auch zu Dunlop, S. 516 zu S. 264, Anm. 69; Abſtemius, 122). Indem ſich die böſe Frau mit dem Manne über die Benennung der ihres Graſes beraubten Wieſe zankt und die Scherenbewegung macht, fällt ſie, „weil ſie nicht auf den Weg, ſondern nur auf die Augen ihres Mannes und ihre Schere ſieht", in eine Grube. Das Weitere iſt weſentlich wie in den Vierzig Vezieren. Als ſie der Mann wieder herausziehen will, erſcheint ſtatt ihrer ein Teufel. Dieſer dankt ihm und fährt, um ihn zu belohnen, in des Kaiſers Tochter; hier erſcheint der Belohnte aber nicht als Zauberer, ſondern als Arzt; in allem Uebrigen faſt vollſtändige Gleichheit mit den beiden letzten Darſtellungen. (Faſt ebenſo ſloweniſch bei Vogl, Volksmärchen, Wien 1837, „das böſe Weib und der Teufel").

In Bezug auf die letzterwähnte Umwandlung ſchließt ſich die Faſſung des Märchens bei den Finnen an. In Harmonie mit ihr und wol auch durch Einfluß der bei den Polen, Ruſſen und Serben herrſchenden Vorſtellung der Peſt in der Geſtalt eines Weibes (vgl. Hr. v. Harthauſen, Transkaukaſia, I, 322, Anm.),

tritt aber an die Stelle des Teufels die perſonificirte Seuche. Im übrigen nähert ſich die Faſſung der in den Vierzig Vezieren, doch hat ſie einige charakteriſtiſche Beſonderheiten; daher ich ihre Hauptzüge hier kurz zuſammenfaſſen will. Es iſt mitgetheilt aus Salmelainen, Suomen Kansan Satuya ja Tarinoita, in Lehmann's Magazin für die Literatur des Auslands, 1857, Nr. 54.

„Der Mann ſtürzt ſeine böſe Frau in einen Abgrund. Als er ſie wieder herausholen will, ſteigt eine andere herauf. Zum Dank für ihre Befreiung von jenem böſen Weibe ſchlägt ſie ihm vor, mit ihr durch die Welt zu ziehen: ſie wolle die Seuche, er ſolle der Arzt ſein; ſo oft ſie einen anfalle, ſolle er ihn heilen. So gehen ſie denn auf Reiſen. Die Seuche macht die Leute krank, er heilt ſie. Der Mann wird reich dabei; zuletzt aber der großen Arbeit ſatt. Da verſchafft er ſich einen biſſigen Hund und ſteckt ihn in einen Sack. Als er nun das nächſte mal wieder zu einem durch ſie Erkrankten gerufen wird, ſagt er ihr: «Fahre von jetzt an nicht wieder in Menſchen, ſonſt laſſe ich die Frau, welche dich in jenem Abgrunde ſo gequält hat, aus dieſem Sacke los». Darauf reizte er den Hund mit dem Stocke ſo, daß er knurrte. Die Seuche, voll Schrecken darüber, bat ihn um Gottes willen, jenes Weib nicht loszulaſſen, und gelobte gründliche Beſſerung. Der Mann, da er reich genug war, kehrte zu ſeinem Bauerhof und zu ſeiner frühern Lebensweiſe zurück."

Man ſieht, auch in dieſer Faſſung ſind die alten Formen des Märchens auf das allerdeutlichſte zu erkennen, obgleich die Richtung deſſelben eine ganz andere geworden iſt. An ſie ſchließt ſich der Hauptzug in Grimm's KM., Nr. 44, „Gevatter Tod". Der Arzt iſt hier, wie in den beiden letzten Faſſungen, geblieben; an die Stelle der Seuche iſt aber der nahverwandte Tod getreten; das Motiv iſt ſtatt der Dankbarkeit die Gevatterſchaft, vielleicht durch die Gleichheit von Dod oder Tod in der Bedeutung Gevatter (Grimm, KM., III, 71), oder Einfluß einer ſchon ältern Sage vom Tod als Gevatter bei Hugo von Trimberg (Grimm, Deutſche Mythologie, S. 813, 2. Aufl.). Ueberhaupt iſt Eingang und Schluß, wie es ſcheint, durch ſpeciell deutſche

Anſchauungen verändert. Der Tod verhilft auch hier dem Arzte zu Reichthum, und zwar dadurch, daß er ihm durch ſeine Stellung am Bette des Kranken anzeigt, ob dieſer geneſen werde oder nicht. An die alte Faſſung erinnern die Darſtellungen, wo der Tod beidemal durch den Arzt überliſtet wird, insbeſondere die in Wolf's Hausmärchen, S. 315 (vgl. Grimm, KM., III, 69—71). Ganz abweichend dagegen iſt die, wo der Tod, ſeine Gevatterſchaft vergeſſend, den Arzt umbringt.

Dieſes Märchen fand in Europa auch ſchon früh literariſche Bearbeitung. In der franzöſiſchen Ueberſetzung des Straparola (1726) findet man zu II, 4 die Bemerkung: „Un chanoine de St.-Martin de Tours m'a dit que le mariage du diable (als ſolche erſcheint es in der trefflichſten, ſogleich zu erwähnenden Behandlung von Machiavelli), en 5 ou 6 lignes, se trouvoit dans un vieux manuscrit latin de cette église. Lainez (bei Robert, Fables inédites, II, 444). Dann erſcheint es in Lefebvre de Therouane, Matheolus (Paris 1488), l. II, fol. 28 (mir nicht zugänglich); ferner bei Abſtemius, Hecatomythium (Venedig 1495), 194 (ſ. weiterhin). Aufs trefflichſte bearbeitet iſt es, wie ſchon bemerkt, von Machiavelli (lebte zwiſchen 1469—1527) in ſeiner Novelle Belfagor (nach dem moabitiſchen Priap בַּעַל פְּעוֹר Baal Peor benannt). Was in ſeinen Abweichungen ſchon von ſeinen Vorgängern, was von ihm ſelbſt herrührt, kann ich nicht entſcheiden. Die Hauptzüge ſeiner Darſtellung ſind folgende:

„Ueberaus viele Seelen, die in die Hölle gekommen ſind, haben ſich darüber beklagt, daß ihr ganzes Unglück daher rühre, daß ſie eine Frau genommen. Die Richter der Unterwelt wollen erforſchen, ob dieſes Vorgeben begründet oder eine bloße Verleumdung ſei. Der Teufel Belfagor erhält daher den Befehl, zehn Jahre mit allen Eigenthümlichkeiten eines Menſchen auf der Oberwelt verheirathet zu leben. Demgemäß heirathet er in Florenz. Seine Frau iſt ſtolz und herrſchſüchtig und führt großes Unglück über ihn herbei, ſodaß er fliehen muß. Von ſeinen Gläubigern verfolgt, verſteckt ihn ein Bauer; zum Dank dafür theilt er ihm ſeine Geſchichte mit und verſpricht ihm, ihn dadurch reich zu

machen, daß er in Weiber fahren und ſich nur durch ihn wieder austreiben laſſen wolle. Er fährt zuerſt in eine Florentinerin, dann in eine Tochter des Königs Karl von Neapel. Vor dem Bauer zieht er ſich, ſeinem Verſprechen gemäß, zurück und dieſer erhält, beſonders in dem zweiten Falle, großen Lohn. Zugleich erklärt ihm aber Belſagor, daß ſeine Verpflichtungen nun zu Ende ſeien und daß er ſich hüten ſolle, ihm in Zukunft zu begegnen. Er fährt nun in des Königs von Frankreich, Ludwig's VII., Tochter. Dieſer hat von des Bauers Ruhme gehört und ſendet zu ihm. Aus Furcht vor Belſagor's Drohung will er nicht kommen, wird aber — und hier bricht die Verwandtſchaft dieſes Märchenkreiſes mit dem auf Çukasaptati, 24, ruhenden wieder durch — wie der Arzt wider Willen, dazu gezwungen. Belſagor wird wüthend, als er ihn ſieht, und bedroht ihn aufs heftigſte. Da wendet der Bauer dieſelbe Liſt, wie in den meiſten ſchon erwähnten Faſſungen, an; er ſagt ihm, ſeine Frau komme. Darüber geräth der Teufel in ſolche Angſt, daß er lieber in die Hölle als in die Arme ſeiner Frau eilt."

Die Elemente dieſer Darſtellung ſind augenſcheinlich dieſelben, wie in den orientaliſchen, nur etwas verſetzt, anders motivirt und geſteigert.

Beiläufig erlaube ich mir, die kurze Faſſung bei Abſtemius hinzuzufügen. Sie iſt zwar chronologiſch älter als Machiavelli's Darſtellung, der Entwickelung nach liegt ſie aber viel ferner und man kann aus ihr ſchließen, daß das Märchen in Europa ſchon ſehr lange bekannt geweſen ſein muß, um zu dieſer Umwandlung zu gelangen. Es lautet (in Neveleti, Mythologia aesopica in qua Aesopi fabulae etc., Frankfurt 1610 u. 1660, S. 615):

„Ein Dämon hatte, nachdem die zänkiſche und unumgängliche Frau, welche er gehabt hatte, geſtorben war, den Entſchluß gefaßt, auf ewig unverheirathet zu bleiben. Er fuhr aber in einen Menſchen und ließ ſich durch keine Beſchwörungen oder Drohungen bewegen, ihn wieder zu verlaſſen. Endlich drohte ihm der Exorciſt — da er wußte, daß es keine größere Plage als ein Weib

gäbe —, nachdem er alles andere vorher vergeblich versucht hatte, daß er ihm, wenn er nicht ausführe, eine Frau geben würde. Da schrie der Dämon mit lauter Stimme: «Ich fahre aus! ich fahre aus! leg'mir nur keine Ehebande an!» und fuhr auf der Stelle heraus."

Das trefflichste aller hierher gehörigen Volksmärchen ist mir erst, nachdem dies Buch schon zum Druck abgesandt war, bekannt geworden. Es ist das von der Frau B. Němec mitgetheilte böhmische in Wenzig, Westslawische Märchen (Leipzig 1857), S. 167. Es zeigt, was ein poetisch reichbegabtes Volk durch vollständige Aneignung aus einem überkommenen Stoffe zu machen vermag. So viele neue Motive sind hinzugetreten und das Ganze ist so sehr mit dem individuellen Leben des Volkes, von welchem es aufgenommen, verschmolzen und davon gesättigt, daß, wenn die überlieferten Ein- und Durchschläge nicht zugleich im wesentlichen so rein bewahrt wären, kaum sein historischer Zusammenhang mit dem indischen Märchen zu erkennen sein würde. Allein ebendadurch ist es eins der allerbelehrendsten für die Geschichte der Märchenpoesie geworden und ich darf mich daher, trotz seiner Länge, nicht enthalten, es in seiner Vollständigkeit hier aufzunehmen, und ich thue dies um so lieber, da seine Formvollendung meinen trockenen Untersuchungen eine willkommene Unterbrechung gewähren wird. Dagegen darf ich mich aber aller Reflexionen über die Art der Umwandlungen enthalten, im Vertrauen, daß der Leser, welcher mir bisjetzt gefolgt ist, in dieser Beziehung schwerlich den richtigen Gesichtspunkt für die Beurtheilung derselben verfehlen wird. Seine Ueberschrift ist: „Käthe und der Teufel", und es lautet folgendermaßen:

„In einem Dorfe war eine Bäuerin, Namens Käthe. Sie besaß eine Hütte, einen Garten und dazu noch einiges Geld; aber hätte sie ganz in Gold gesteckt, würde sie doch kein Bursche gemocht haben, selbst der ärmste nicht, weil sie schlimm war wie der Teufel und ein böses Maul hatte. Sie lebte mit einer alten Mutter und brauchte manchmal Hülfe; aber hätte wen ein Kreuzer retten können und sie Dukaten gezahlt, wär' ihr dennoch niemand

beigeſprungen, weil ſie jeder Kleinigkeit wegen gleich zankte und kiff, daß es zehn Meilen weit zu hören war. Zu alledem war ſie garſtig, und ſo blieb ſie ſitzen, bis ſie allmählich vierzig zählte. Wie's meiſtentheils in Dörfern zu ſein pflegt, daß jeden Sonntag Nachmittags Muſik aufſpielt, ſo war's auch hier; wenn ſich beim Richter oder in der Schenke der Dudelſack hören ließ, war die Stube gleich von Burſchen voll, in der Hausflur und vor dem Hauſe ſtanden Mädchen, an den Fenſtern Kinder. Aber die erſte von allen war Käthe. Die Burſche winkten den Mädchen und dieſe traten dann ins Rad: Käthen war ſolch Glück ihr Lebtag' nie widerfahren, obwol ſie den Dudelſackpfeifer vielleicht ſelbſt bezahlt hätte; aber trotzdem ließ ſie keinen einzigen Sonntag aus. Eines Tages geht ſie wieder und denkt unterwegs bei ſich: «Bin ſchon ſo alt und hab' noch nie mit einem Burſchen getanzt; iſt das nicht zum Aergern? Fürwahr, heut' möcht' ich meinethalben mit dem Teufel tanzen».

Grimmig kommt ſie in die Schenke, ſetzt ſich zum Ofen und ſchaut, wie die Burſche die Mädchen zum Tanze wählen. Auf einmal tritt ein Herr im Jägergewande in die Stube, ſetzt ſich unweit von Käthen zum Tiſch und läßt ſich einſchenken. Die Aufwärterin bringt Bier, und der Herr nimmt's und trägt Käthen zu trinken hin. Käthe wunderte ſich ein Weilchen, daß ihr der Herr ſolche Ehre erweiſe; ein Weilchen ſträubte ſie ſich, doch endlich trank ſie und zwar gern. Der Herr ſtellt den Krug hin, zieht aus der Taſche einen Dukaten, wirft ihn dem Dudelſackpfeifer zu und ruft: «Ein Solo!» Die Burſche treten auseinander, und der Herr nimmt ſich Käthen zum Tanze.

«Ei, zum Kuckuk, wer iſt das doch?» fragen die Alten und ſtecken die Köpfe zuſammen; die Burſche verziehen den Mund und die Mädchen verkriechen ſich, eins hinter dem andern, und nehmen die Schürze vors Geſicht, daß Käthe nicht ſehe, wie ſie ſie auslachen. Aber Käthe ſah niemanden, ſie war froh, daß ſie tanzte, und hätte ſie die ganze Welt ausgelacht, ſo würde ſie ſich nichts daraus gemacht haben. Den ganzen Nachmittag, den ganzen Abend tanzte der Herr nur mit Käthen, kaufte ihr Pfefferkuchen

und Rosoglio, und als die Zeit zum Nachhausegehen kam, begleitete er sie durchs Dorf.

«Könnt' ich doch mit Euch bis zu meinem Ende tanzen, wie heut'», sagte Käthe, als sie sich trennen sollte.

«Das kann sein, komm mit mir!»

«Wo wohnt Ihr denn?»

«Häng' dich mir um den Hals, ich will dir's sagen.»

Käthe that's; allein in dem Augenblicke verwandelte sich der Herr in den Teufel und flog mit ihr gerade zur Hölle. Beim Thore hielt er an und pochte, die Kameraden kamen, öffneten und als sie sahen, daß er ganz in Schweiß sei, wollten sie ihm Erleichterung schaffen und Käthen herunterheben. Die aber hielt fest wie eine Zange, und ließ sich auf keine Weise losreißen: der Teufel mochte nun wollen oder nicht, er mußte sich, mit Käthen um den Hals, zu Lucifer verfügen.

«Wen bringst du da?» fragte dieser.

Und da erzählte der Teufel, wie er auf Erden gewandelt und von Käthens Wehklage gehört, daß sie keinen Tänzer bekommen könne, und wie er, um sie zu trösten, mit ihr ein Tänzchen versucht und ihr auf ein Weilchen auch die Hölle habe zeigen wollen. «Ich habe nicht gewußt», schloß er, «daß sie mich nicht wird loslassen wollen.»

«Weil du ein Dummkopf bist und dir nicht merkst, was ich sage», bellte der alte Lucifer ihn an. «Bevor du mit jemanden etwas anfängst, sollst du seine Gesinnung prüfen. Hättest du daran gedacht, als du Käthen begleitetest, würdest du sie nicht mit dir genommen haben. Jetzt pack' dich und sieh', wie du sie loswirst.»

Voll Verdruß trabte der Teufel mit Frau Käthen auf die Erde zurück. Er versprach ihr goldene Berge, wenn sie ihn freiließe; er verfluchte sie, alles umsonst. Abgemüdet, in Wuth gebracht, kam er mit seiner Last auf einer Wiese an, wo ein junger Schäfer in einem ungeheuern Pelze die Schafe hütete. Der Teufel verwandelte sich in einen gewöhnlichen Menschen und darum erkannte ihn der Schäfer nicht.

«Freund, wen tragt Ihr denn da?» fragte ihn gutmüthig der Schäfer.

«Ach, Freund, ich athme kaum. Stellt Euch vor, ich gehe ganz ruhig meines Wegs, ohne an etwas zu denken, da hockt ſich das Weib mir auf den Hals und will mich um keinen Preis laſſen. Ich habe ſie bis ins nächſte Dorf tragen wollen, um mich dort frei zu machen; aber ich bin's nicht im Stande, die Knie ſchlottern mir.»

«Nu, wartet, ich will Euch helfen, aber nicht auf lange, weil ich wieder weiden muß; die Hälfte Wegs etwa will ich ſie tragen.»

«Ei, da werd' ich froh ſein.»

«Hörſt du, häng' dich um mich!» ſchrie der Schäfer Käthen zu.

Kaum hört' es Käthe, ließ ſie den Teufel und hing ſich um den bepelzten Schäfer. Der hatte nun was zu tragen, Käthen und den ungeheuer großen Pelz, den er des Morgens vom Schaffner geliehen. Auch bekam er's bald genug und ſann, wie er ſich Käthens entledigen könnte. Er kommt zu einem Teiche und da fällt ihm ein, ob er ſie nicht hineinwerfen könnte. Aber wie? Könnt' er den Pelz nicht mit ihr ausziehen? Er war ihm ziemlich weit, und ſo verſuchte er allmählich, ob's ginge. Und ſieh, er zieht eine Hand heraus, Käthe merkt nichts; er zieht die andere heraus, Käthe merkt noch nichts; er macht die erſte Schnur vom Knopfloch los, dann die zweite, dann die dritte, und plumps! liegt Käthe im Teiche ſammt dem Pelze. Der Teufel war dem Schäfer nicht nachgegangen, er ſaß auf der Erde, hütete die Schafe und guckte, wie bald der Schäfer mit Käthen kommen würde. Er durfte nicht lange warten. Den naſſen Pelz auf der Schulter, eilte der Schäfer zur Wieſe, da er dachte, der Fremde würde vielleicht ſchon beim Dorfe ſein und die Schafe würden allein weiden. Als ſie ſich erblickten, ſah einer den andern an; der Teufel, daß der Schäfer ohne Käthe komme, und der Schäfer, daß der Herr noch immer da ſitze. Nachdem ſie ſich verſtändigt, ſprach der Teufel zum Schäfer: «Hab' Dank, du haſt mir einen großen Dienſt erwieſen, denn ich hätte mich vielleicht mit Käthen bis zum jüngſten Tage ſchleppen müſſen. Nie will ich dir's vergeſſen und dir's

einſt reichlich lohnen. Damit du aber wiſſeſt, wem du aus der Klemme geholfen, ſo ſag' ich dir, daß ich der Teufel bin!» Er ſprach's und verſchwand. Der Schäfer blieb eine Weile wie vom Schlage gerührt ſtehen, dann ſagt' er zu ſich ſelbſt: «Sind alle ſo dumm als der, ſo iſt's gut».“

„Das Land, wo unſer Schäfer ſich aufhielt, beherrſchte ein junger Fürſt. Reichthum beſaß er in Fülle; da er Herr über alles war, genoß er alles im vollen Maß. Tag für Tag vergnügte er ſich nach Herzensluſt auf jede mögliche Art, und wenn die Nacht kam, ſchallte aus den fürſtlichen Gemächern der Geſang ausgelaſſener Zechbrüder. Das Land verwalteten zwei Stellvertreter, die um kein Haar beſſer waren als ihr Herr. Was nicht der Fürſt verthat, behielten die zwei, und ſo erging's den armen Unterthanen übel. Einſt, als der Fürſt nicht mehr wußte, was er ausſinnen ſollte, rief er ſeinen Sterngucker und befahl ihm, er ſolle ihm und ſeinen zwei Stellvertretern die Zukunft vorherſagen. Der Sterngucker gehorchte und forſchte in den Sternen, welch ein Ende die drei nehmen würden.

«Verzeih', o Fürſt», ſprach er, als er fertig geworden, «deinem und deiner Stellvertreter Leben droht ſolche Gefahr, daß ich mir's nicht zu ſagen getraue.»

«Sag's nur heraus, ſei's, was es ſei! Du aber bleibſt, und erfüllt ſich dein Wort nicht, ſo koſtet es dich den Kopf!»

«Gern unterwerf' ich mich deinem Befehle. So hör' denn: Bevor der Mond voll wird, kommt zu beiden Stellvertretern der Teufel, und im Vollmond holt er auch dich, o Fürſt, und trägt euch alle drei lebendig in die Hölle.»

«Ins Gefängniß mit dem lügneriſchen Wicht!» gebot der Fürſt, und die Diener thaten nach ſeinem Befehle. Im Herzen jedoch war dem Fürſten nicht ſo zu Muthe, wie er ſich ſtellte; die Worte des Sternguckers hatten Eindruck auf ihn gemacht. Zum erſten mal rührte ſich das Gewiſſen in ihm. Die zwei Stellvertreter fuhr man halbtodt nach Hauſe; keiner von ihnen nahm einen Biſſen in den Mund, endlich rafften ſie all ihre Habe zuſammen, ſetzten ſich auf, machten ſich auf ihre Schlöſſer davon und

ließen dieſe von allen Seiten verrammeln, daß ihnen der Teufel nicht beikommen könnte. Der Fürſt kehrte auf den rechten Pfad zurück, lebte ſtill und eingezogen und begann das Land ſelbſt zu verwalten, in der Hoffnung, ſein Schickſal vielleicht doch von ſich abzuwenden.

Von dieſen Dingen hatte der Schäfer keine Ahnung; er weidete täglich ſeine Heerde und kümmerte ſich nicht um das, was in der Welt vorging. Da ſtand eines Tages plötzlich der Teufel vor ihm und ſprach: «Ich bin gekommen, Schäfer, um dir den Dienſt zu vergelten, den du mir erwieſen. Ich ſoll die geweſenen Stellvertreter eures Fürſten in die Hölle ſchaffen, weil ſie ihm ſchlimm gerathen und die Armen beſtohlen haben. Bis der und der Tag erſcheint, geh' in das erſte Schloß, wo viel Volk verſammelt ſein wird. Sobald im Schloſſe Geſchrei entſteht, die Diener die Thore öffnen und ich den Herrn fortſchleppe, tritt zu mir und ſag': «Entweiche, ſonſt wird dir's ſchlimm ergehen!» Ich will dir gehorchen und wandern. Du aber laß dir von dem Herrn zwei Säcke Goldes geben, und will er nicht, ſo droh' ihm, daß du mich rufen werdeſt. Hierauf geh' in das zweite Schloß und thu' wieder ſo, und begehre die gleiche Zahlung. Mit dem Gelde aber wirthſchafte und verwend' es nur zum Guten. Bis Vollmond iſt, muß ich den Fürſten ſelbſt holen; doch den befreien zu wollen, rath' ich dir nicht, ſonſt müßteſt du mit deiner eigenen Haut büßen». So ſprach er und entfernte ſich.

Der Schäfer merkte ſich jedes Wort. Als das Viertel um war, kündigte er ſeinen Dienſt und ging zu dem Schloſſe, wo der eine der zwei Stellvertreter wohnte. Er kam gerade recht, Haufen von Leuten ſtanden da und ſchauten, bis der Teufel den Herrn fortſchleppen würde. Da erhebt ſich im Schloſſe ein verzweifeltes Geſchrei, die Thore öffnen ſich und der Teufel ſchleppt den Herrn, der ſchon todtenbleich und eine halbe Leiche iſt. Der Schäfer tritt hervor, faßt den Herrn bei der Hand und ſtößt den Teufel mit den Worten weg: «Pack' dich, ſonſt wird dir's ſchlimm ergehen!» Und auf der Stelle verſchwindet der Teufel, und der hocherfreute Herr küßt dem Schäfer beide Hände und fragt ihn, was er zum

Lohne begehre? Als der Schäfer sagte: «Zwei Säcke Goldes!» befahl der Herr, sie ihm sogleich zu geben.

Zufrieden ging der Schäfer zu dem zweiten Schlosse und war dort so glücklich als im ersten. Es ist begreiflich, daß der Fürst von dem Schäfer bald erfuhr; denn er fragte in einem fort, wie's mit den Stellvertretern stehe. Als er alles vernommen, schickte er nach dem Schäfer einen Wagen mit Pferden, und als er gefahren kam, bat er ihn dringend, er möchte sich auch über ihn erbarmen und ihn aus des Teufels Klauen retten.

«Mein Herr und Gebieter», antwortete der Schäfer, «Euch kann ich's nicht versprechen, es geht um meine eigene Haut. Ihr seid ein großer Sünder; aber wenn ihr Euch bessern wolltet, rechtschaffen, mild und weise regieren, wie's einem Fürsten geziemt, so versucht' ich's, und sollt' ich statt Euer in die Hölle müssen.»

Der Fürst versprach ernstliche Besserung, und der Schäfer ging mit der Zusage, sich am bestimmten Tage einzufinden.

Mit Furcht und Angst erwartete alles den Vollmond. Wie es die Leute dem Fürsten anfangs gegönnt hatten, so bemitleideten sie ihn jetzt; denn von dem Augenblicke an, wo er anders ward, konnten sie sich keinen bessern Fürsten wünschen. Die Tage verstreichen, ob sie der Mensch in Freuden oder in Leiden zählt! Eh' der Fürst sich dessen versah, war der Tag vor der Thüre, wo er sich von allem trennen sollte, was ihm lieb war. Schwarz angekleidet, wie zum Grabesgange, saß der Fürst und erwartete den Schäfer oder den Teufel. Auf einmal öffnet sich die Pfor e und der Teufel steht vor ihm,

«Mach' dich bereit, die Stunde ist abgelaufen; ich komme, um dich zu holen.»

Ohne ein Wort zu sprechen, erhob sich der Fürst und schritt hinter dem Teufel auf den Hof, wo es von Leuten wimmelte. Da drängt sich der Schäfer ganz erhitzt durch die Haufen, gerade auf den Teufel zu und schreit: «Lauf' schnell, lauf' schnell, sonst wird's dir schlimm ergehen!»

«Wie kannst du dich erdreisten, mich aufzuhalten? Weißt du nicht, was ich dir gesagt?» raunte der Teufel dem Schäfer zu.

«Du Narr, hier handelt sich's nicht um den Fürsten, sondern um dich! Käthe lebt, und fragt nach dir.»

Sobald der Teufel von Käthen hörte, war er gleich fort, wie weggeblasen, und ließ den Fürsten in Ruhe. Der Schäfer lachte ihn im Stillen aus und war froh, daß er den Fürsten durch diese List befreit hatte. Dafür machte ihn der Fürst zu seinem ersten Hofcavalier und liebte ihn wie seinen eigenen Bruder. Und er that wohl daran; denn der Schäfer war sein treuer Rathgeber und redlicher Diener. Von den vier Säcken Gold behielt er keinen Pfennig für sich; er half damit jenen, von denen es die Stellvertreter erpreßt hatten."

Es gibt noch viele Nachahmungen, vgl. Dunlop, 273. 274. 275. 283; Keller, Li Romans, CLXXV; Dyocletian, Einleit., 52; Straparola, II, 4; G. Chappuis, Facetieuses journées (Paris 1583), III, 4; Lafontaine bei Robert, Fables inédites, II, 434—444. Hierher gehört auch Gaal, Märchen der Magyaren, Nr. 4, fast ganz wie bei Machiavelli, und Gutzkow, Unterhaltungen am häuslichen Herd, 1857, Nr. 45, S. 705 fg., wo es als polnisches Märchen mitgetheilt ist. Einzelne Züge sind auch in andere Darstellungen übergegangen, z. B. Basile, Pentamerone, übersetzt von Liebrecht, II, 20; vgl. auch §. 159.

Schließlich erwähne ich die sonderbare Cur in Somadeva's Märchensammlung, Brockhaus' Uebersetzung S. 67; die wunderbare Verwandlung eines häßlichen Weibes in das schönste durch Erblickung des Buddha im Dsanglun, S. 45.

§. 213. In die 12. Erzählung ist die 13. eingeschachtelt. Das in ihr hervortretende Nichtgebrauchen der Füße zum Gehen galt in Indien überhaupt als ein Zeichen der Vornehmheit (vgl. z. B. Mârkâṇḍeya-Purâṇa, VII, 45). Doch scheint es vorwaltend eine buddhistische Anschauung, daß die Zeichen des Verdienstes und des Glücks sich unter der Fußsohle befinden; daher die hohe Verehrung der Abdrücke von Buddha's Fußsohlen (Köppen, Religion des Buddha, S. 434), z. B. auf dem Adamspik in Ceylon. Sie wurden, wie es scheint, für heilig gehalten, und wer sie besaß, scheute sich, je mit den Füßen den Boden zu be-

rühren. So erzählt eine buddhiſtiſche Sage (bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 247): „daß Soma, der Sohn reicher Aeltern, von Jugend auf ſeinen Fuß nicht auf die Erde geſetzt habe. Es war nämlich auf ſeiner Fußſohle eine Linie von rothen Haaren, ſich rechts krümmend, wie Blumen auf eine Trommel und wie von einem Purpurpinſel gemalt. Wegen dieſes Zeichens der Größe ließ man ihn nie auf den Boden treten, ja ſelbſt den Boden nicht ſehen. Er brauchte nur zu drohen, auf den Boden treten zu wollen, dann thaten ſeine Diener ihm alles zu Liebe, um nicht den Verluſt ſo vielen Verdienſtes (d. h. des Reſultats guter Werke in ſeinen frühern Exiſtenzen) zu verurſachen." In der, höchſt wahrſcheinlich urſprünglich buddhiſtiſchen, Siṃhâsanadvâtriṇçat, c. 28, wundert ſich der weiſe Sematolog „über die Königszeichen, welche er in den Spuren von Fußſohlen erkennt, folgert aber zugleich daraus, daß der Inhaber dieſer Sohlen ſich ſeiner Füße zum Gehen bediene, daß er kein König ſei".

Schon hierdurch wird es mir nicht unwahrſcheinlich, daß auch dieſe Erzählung aus buddhiſtiſchen Quellen herrührt, dafür ſpricht auch der Umſtand, daß ſie im Sindabadkreiſe erſcheint, deſſen ſanskritiſches Original höchſt wahrſcheinlich urſprünglich buddhiſtiſch war (ſ. Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wiſſenſchaften, hiſtor.-philol. Kl., 1857, 4/16. Sept. = Mél. asiat., III, 188). Doch müſſen wir alsdann annehmen, daß ſie in der perſiſchen u. ſ. w. Umarbeitung ſtark verändert ſei, was ſich übrigens in ihr auch deutlich zu erkennen gibt. Sie findet ſich getrennt im Sindabâd-nâmah im Asiatic Journal, XXXVI, 10; in den Sieben Vezieren, bei Scott, Tales, 81; in Tauſendundeine Nacht, Breslau, XV, 167; Syntipas, überſetzt von Sengelmann, S. 98; im Sandabar iſt ſie, weil ihr Anfang in den Umgeſtaltungen, welche ſie ſowie der Reſter der Erzählung von der Sikhandinî (§. 9, S. 47) erfahren hatten, mit dem von letzterm ganz gleich geworden war, mit dieſer verbunden (ſ. a. a. O.). Der Brahmane des Pantſchatantra iſt hier in einen Königsſohn verwandelt, der auf die Jagd reitet und ſich verirrt. Der Râkſchaſa iſt ein weiblicher Dämon, der ihn um Hülfe anfleht und, mit ſeiner Er-

laubniß, ſich — anſtatt auf ſeinen Rücken — hinter ihn aufs Pferd ſetzt; wie im Pantſchatantra, ſteigt ſie dann ab, aber nicht neben einem Waſſer, ſondern neben Ruinen, und der Prinz hört, wie ſie ihn Geſpenſtern übergeben will. Er rettet ſich nun durch Gebet. Der letzte Zug zeigt deutlich Einfluß des mohammedaniſchen, bei Syntipas des chriſtlichen Glaubens; vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 102, 2; Keller, Li Romans, CXLII; Dyocletian, Einleitung, 46; Liebrecht zu Dunlop, Nr. 200.

An die indiſche Darſtellung ſchließt ſich Aventures de Kâmrup, traduites de Garçin de Tassy, S. 204; die Scene eines georgiſchen Romans bei Broſſet im Journal asiatique, 1835; endlich der Alte, welcher ſich auf des Reiſenden Sindabad Schultern ſetzt, Tauſendundeine Nacht, II, 97—99, Weil; ebendaſelbſt, 204 und 227.

Man vgl. Mahâbhârata, XIII (IV, 206), 5883—5918, wo ein von einem Râkſchaſa gefangener Brahmane durch eine Antwort ſich rettet, und dazu Somadeva, Kathâ Sarit Sâgara, V, 49—53.

§. 214. Mit der 12. Erzählung — in welche die 13., wie ſchon bemerkt, eingeſchachtelt iſt — ſchließen die Wilſon'ſchen Handſchriften. Die hamburger haben zwar noch die beiden Erzählungen, welche folgen, allein eine deutliche Spur, daß ſie in ihrem Prototyp ſich nicht befanden. Hinter der 12., ſpeciell hinter der 85. Strophe finden ſich nämlich die Worte: iti kathânakam pûrṇam, wörtlich: „hiermit iſt die Erzählung voll", und die darauf folgenden beiden Erzählungen haben, gegen den ſonſtigen Gebrauch dieſer Handſchriften, keine ſie zählenden Nummern. Ich folgere daraus — in Rückſicht auf die Wilſon'ſchen Handſchriften —, daß kathânaka hier das ganze fünfte Buch bezeichnen ſoll (vgl. die Bedeutung von upâkhyâna in dem Titel pancopakhyânam). Die berliner Handſchrift hat nur noch Eine Erzählung, nämlich die 15.; aber auch dieſe ſcheint hier nur Zuſatz von jemand, der ſie in einer andern Recenſion fand — nicht in dem Prototyp der berliner — und von dort herübernahm. Denn ſie ſchließt ſich an Koſegarten's Text, S. 263, 14, sampadyate, ſodaß unmit-

telbar darauf Strophe 89 folgt, also das ganze Motiv fehlt, weshalb der Gestrafte diese Geschichte erzählt, und zugleich eine vollständige Unordnung entsteht: denn diese Strophe, welche bei Kosegarten dem Gestraften in den Mund gelegt wird, spricht hier der Freund; aber nichtsdestoweniger stimmt das unmittelbar darauf Folgende wieder mit Kosegarten überein, insofern nämlich auch hier — wie bei Kosegarten — der Freund fragt: „Wie war das?" und nun der Gestrafte die Geschichte erzählt. Man sieht deutlich, daß die Geschichte in dem Prototyp nicht stand, sondern aus einer andern Recension entnommen ist, wobei sich der, welcher sie aufnahm, nicht einmal die Mühe gab, diesen Zusatz mit der Recension, welche er abschrieb, in äußerliche Uebereinstimmung zu bringen (vgl. §. 139). Der Mangel beider Erzählungen in den erwähnten Handschriften (bezüglich Prototypen) erklärt sich daraus, daß sie, wie wir sogleich sehen werden, in andern Recensionen an früheren Stellen standen; in einer der folgenden wurden sie von dieser an andere versetzt. Indem nun Handschriften theilweise (z. B. das zweite Buch) auf Grundlage von solchen gefertigt wurden, in denen sie ihre frühere Stelle eingebüßt hatten, theilweise (z. B. das fünfte) von solchen, in denen sie ihre neue noch nicht eingenommen hatten, entstanden Recensionen, in denen sie ganz fehlten (vgl. §. 193). Diese wurden dann wol — wie hier — nach denen, die sie enthielten, ergänzt, was in der berliner sehr ungeschickt geschah (vgl. analoge Fälle, die in §. 139 aufgezählt sind).

§. 215. Der Freund kommt nochmals darauf zurück, daß der Gestrafte gutem Rathe hätte folgen sollen, und erzählt zum Beleg die 14. Fabel. Dieses Stadium, welches, wie man sieht, gar nicht einmal ein neues Motiv bringt, fehlt in den Wilson'schen Handschriften und der berliner, und fehlte wahrscheinlich auch in den Prototypen der hamburger Handschriften (s. §. 214), sodaß es deutlich eine neue weitere Ausspinnung ist, um noch eine Geschichte hinzufügen zu können. Die 14. Erzählung selbst fehlt hier in den Wilson'schen Handschriften, sowie in der berliner (wegen der hamburger s. vorigen Paragraphen), befindet sich aber in diesen schon zu Anfang des zweiten Buchs (s. §. 116); das südliche

(Dubois') Pantschatantra enthält sie sogar schon in ihrem ersten Buche (S. 37, s. §. 36). Die arabische Bearbeitung, Somadeva und der Hitopadesa haben sie gar nicht, woraus natürlich folgt, daß sie erst ein späterer Zusatz ist. Schon §. 36, S. 111, ist die Ueberzeugung ausgesprochen, daß ihre Stellung früher (und zwar in der sanskritischen Grundlage des südlichen Pantschatantra) im ersten Buche war; als dieses zu voll geworden war, gingen wol in einer Recension die 14. in das zweite Buch, in einer andern beide in das fünfte über.

Die Darstellung stimmt an allen vier mir zugänglichen Orten (Kosegarten, hamburger, berliner, Dubois) in den Thatsachen überein; in der berliner Handschrift ist sie sehr kurz, in den übrigen ausführlich.

Die Vögel, welche hier erwähnt werden — in der berliner Handschrift kommen sie in der Mehrzahl vor —, erscheinen wahrscheinlich auch im Mahâbhârata (s. die Anm. zu der Uebersetzung) und scheinen zu noch mehr Fabeln Veranlassung gegeben zu haben, vgl. Loiseleur-Deslongchamps, Essai, 45, 1.

§. 216. Der Gestrafte entläßt den Freund, räth ihm aber, nicht allein zu gehen. Ueber dies hier ganz unpassende Motiv ist schon im §. 36, S. 112, gesprochen. Die 15. und letzte Erzählung fehlt, wie §. 214 bemerkt, in den Wilson'schen Handschriften, erscheint zwar in den hamburger und der berliner, scheint aber in deren Prototypen gefehlt zu haben (s. §. 214). In dem südlichen (Dubois') Pantschatantra findet sie sich schon im ersten Buche (S. 39, s. §. 36), und ich habe oben (§. 36) dieses Buch für ihre frühere Stelle erklärt. Doch ist sie im südlichen Pantschatantra zu einer vollständigen Rahmenerzählung erweitert, und diese Entwickelung ist natürlich viel später. Die Darstellungen in den sanskritischen Texten sind ohne Einschachtelungen und stimmen wesentlich miteinander überein. Die im südlichen (Dubois') Pantschatantra weicht, auch abgesehen von den Einschachtelungen, von ihnen ab und zeigt zwar vorwaltend Neigung zum Raffinement, jedoch auch entschieden Spuren einer ältern Fassung. Der Brahmane pilgert — ohne daß seine Mutter, wie in den sanskritischen Texten,

vorkommt — zu der heiligen Ganga; ein Krebs bittet ihn unterwegs, ihn mitzunehmen, und schon hat dieser eine gewisse Vorahnung, daß er ihm vielleicht nützen werde; zum Beleg erzählt er ihm die §. 130 erwähnte Fabel von dem Elefanten und den Mäusen. Wie in den sanskritischen Darstellungen, legt sich der Brahmane unter einen Baum; unter diesem nistet eine Schlange, auf ihm ein Rabe; beide sind Alliirte: wenn eine Beute kommt, weckt der Rabe die Schlange, sie tödtet diese und die Raben verspeisen sie. Dies geschieht auch jetzt. Der Brahmane wird getödtet. Während ihn aber der Rabe verzehren will, bemerkt er, daß sich etwas im Reisesacke regt; er streckt seinen Kopf hinein; da packt ihn der Krebs mit seinen Scheren. Der Rabe bittet um Gnade; diese will aber der Krebs nur unter der Bedingung verwilligen, daß er den Brahmanen wieder lebendig macht. Die Schlange saugt darauf das Gift wieder aus und der Brahmane lebt wieder auf. Nachdem er alles Vorgegangene erfahren, fordert er den Krebs auf, den Raben freizulassen. Dieser aber erzählt ihm die Fabel „vom Brahmanen und falschen Krokodil" (§. 36, S. 112) und tödtet den Raben alsdann.

Diese Darstellung ist das Mittelglied, durch welches wir erkennen, daß wir auch hier wieder, wie schon so oft, die Umwandlung einer buddhistischen Fabel vor uns haben. Diese erscheint, wie gewöhnlich, in einem Dschâtaka und findet sich bei Upham, Sacred and historical books of Ceylon, III, 311. Sie lautet folgendermaßen:

„Ein Brahmane hatte ein Feld, welches er täglich besuchte. Dabei nahm er stets einen goldfarbigen Krebs in die Hand, welcher in einem Teiche innerhalb der Grenzen dieses Feldes war, und ließ ihn dann wieder dort. Eine Krähe bemerkte diese Freundschaft zwischen dem Brahmanen und dem Krebs, beneidete sie darum und ging zu einer Schlange, welche in einer Höhle am Fuße des Baumes saß, und sagte zu ihr: «Freundin, meine Frau, die bald Eier legen will, hat ein starkes Gelüste nach den Augen des Brahmanen, der jeden Tag das Feld besucht, sodaß sie sie ausreißen und fressen möchte; wenn es ihr nicht erfüllt

wird, ſtirbt ſie ſicher; wenn du ihr dazu helfen willſt, wird ſie nicht verfehlen, dich mit ihren Eiern zu belohnen. Du brauchſt nur morgen früh dich in einem der Feldwege zu verbergen und ihn zu ſtechen». Die Schlange war dies zufrieden und verbarg ſich. Der Brahmane kam, nahm den Krebs, ſeinen Freund, aus dem Teiche in die Hand und ging ſeinen Weg weiter, wie gewöhnlich, in das Feld. Die Schlange ſtach ihn, ſowie er herankam. Der Brahmane fiel wie todt hin. Die Krähe kam ſogleich herangeflogen und ließ ſich auf ihm nieder, um ihm die Augen auszuhacken. Da packte der Krebs mit der einen ſeiner Scheren den Hals der Schlange, mit der andern den der Krähe und drohte, ſie zu tödten, wenn ſie das Gift nicht wegnähmen und ſeinen Freund wieder herſtellten. Die Schlange bat voll Schrecken den Krebs, ihr zu erlauben, ihren Mund an die Wunde zu bringen. So ſog ſie das Gift wieder heraus, und der Brahmane ſtand ſogleich auf, als ob ihm nichts zugeſtoßen geweſen wäre. Darauf tödtete der Krebs beide, indem er ſagte, daß es unziemlich ſei, zwei ſolche Böſewichter am Leben zu laſſen." (Es folgt noch der gewöhnliche Zuſatz über das, was die Perſonen der Fabel in Buddha's Zeit waren; nämlich der Brahmane Buddha ſelbſt, der Krebs einer ſeiner Schüler, Schlange und Krähe ſeine Hauptfeinde.)

Es iſt ſchon oben (§. 60) angedeutet, daß ich dieſe Fabel für eine durch griechiſchen Einfluß entſtandene halte, nämlich aus der dort erwähnten, wo der Krebs eine Schlange tödtet. Denn ich zweifle ſehr, daß das Tödten einer Schlange durch einen Krebs eine ſo gewöhnliche Erſcheinung iſt, daß ſie an verſchiedenen Orten zur Bildung einer Fabel Veranlaſſung geben konnte. Die Geſchichte bei Aelian, Historia animal., XVI, 38, „wo die Krebſe Schlangen hindern, einen Sumpf zu verlaſſen", iſt gewiß ſelbſt nur eine, ebenfalls mit der alten (ſchon von Alcäus gekannten) griechiſchen in Verbindung ſtehende Fabel. Die ebenerzählte buddhiſtiſche Fabel trägt auch das gewöhnliche Kennzeichen der Entlehnung an ſich: die Uebertreibung, hier in der Form der Verdoppelung: der Krebs tödtet eine Schlange und eine Krähe; dieſe

eine Seite, die Tödtung des Vogels, hat ſich aber wieder abgeſondert und ſich zu der §. 60 erwähnten buddhiſtiſchen Fabel individualiſirt. Mehr übrigens als die Veranlaſſung dankt die buddhiſtiſche Fabel der griechiſchen nicht; ihre Geſtaltung iſt im übrigen ganz unabhängig von ihr. Die Tödtung der Schlange iſt in ihr Folge der Freundſchaft und dient als Beleg für eine Regel der Klugheit.

§. 217. Trotz der Ermahnung (vgl. §. 216 und 36) geht der Freund ohne Gefährten weg. Das Buch ſieht aber, wie ſchon §. 199 angedeutet, nicht wie ein abgeſchloſſenes aus, ſondern faſt eher, als ob es hätte noch weiter ausgeſponnen werden ſollen und in den uns vorliegenden Recenſionen noch nicht bis zu dem angeſtrebten Grade vollendet wäre.

Damit ſind die fünf Bücher des indiſchen Pantſchatantra vollendet.

---

§. 218. Die arabiſche Bearbeitung des ſanskritiſchen Werkes, aus welchem auch das Pantſchatantra hervorgegangen iſt, enthält außer den dem letztern entſprechenden Abſchnitten noch mehrere andere. Wenn wir der erſten, §. 12 erwähnten Einleitung Vertrauen ſchenken, ſo waren dieſe ſämmtlich, natürlich mit Ausnahme der vier einleitenden Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion, aus dem Sanskrit entlehnt. Dieſe ſchreibt nämlich dem Bidbai die Abfaſſung von 14 Kapiteln zu (bei Knatchbull, S. 29), und gerade ſo viel enthält das Kalilah und Dimnah (nach Abzug jener vier) in der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion. Bei dieſer Annahme aber würde ſelbſt das ſechste Kapitel als dem Sanskrit entlehnt zu betrachten ſein, von dem es doch kaum zu bezweifeln iſt, daß es ein nichtindiſcher Zuſatz ſei (vgl. §. 109). Wir dürfen ſchon danach vermuthen, daß auf die Angabe dieſer Einleitung kein Gewicht zu legen iſt, daß ſie eben nur auf der Anzahl der Kapitel beruht, in welchen die arabiſche Bearbeitung dem Verfaſſer derſelben vorlag und daß er dieſe ohne weiteres auch für die des indiſchen Originals annahm. Gewichtvoller ſieht eine andere An-

gabe aus, welche ſich in Nasr-Allah's perſiſcher Ueberſetzung findet. Dieſer hat nämlich am Ende ſeiner Ueberſetzung des zweiten Kapitels in Silv. de Sacy's Recenſion, welches er als Vorrede des arabiſchen Ueberſetzers betrachtete (ſ. §. 13, S. 58) einen Zuſatz, welchem gemäß von den 16 Kapiteln, in welche — excluſive der zwei Vorreden, der eigenen und der dem arabiſchen Ueberſetzer zugeſchriebenen — das Werk bei ihm zerfällt (nämlich zwei einleitende = Kap. 3. 4 der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion, und 14 eigentliche), nur zehn aus dem Indiſchen ſtammten, ſechs dagegen das Werk von Buzurdjmihr, Sohn des Bakhtegan (بزرجمهر بن بختكان), ſein, d. i. dem Vezier des Khosru Anuſhirvan (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 113). In einem berliner Codex dieſer Ueberſetzung iſt das Inhaltverzeichniß der Kapitel ſo geordnet, daß die ſechs, welche hiernach die Zuſätze des Buzurdjmihr wären, am Ende ſtehen. Danach wären ſie die beiden einleitenden Kapitel, welche, wie geſagt, dem dritten und vierten der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion entſprechen; ferner das 14. (die Geſchichte von Jladh Beladh u. ſ. w.), das 16. (Mönch und Gaſt), das 17. (die dankbaren Thiere) und das 18. (die Reiſegefährten). Wie wenig aber auf dieſe Mittheilung zu geben iſt, zeigt ſich ſchon darin, daß ſie das dritte Kapitel, welches unzweifelhaft von Almokaffa herrührt (§. 14), dem Buzurdjmihr zuſchreibt und ebenſo das 17., welches nach §. 69—71 unzweifelhaft aus dem Indiſchen ſtammt. Man könnte nun vielleicht annehmen, daß dieſe Notiz in der berliner Handſchrift nur ſpeciell auf falſche Kapitel übertragen ſei, daß ſie aber bezüglich der Anzahl der hinzugeſetzten Kapitel auf einer alten und richtigen Ueberlieferung beruhe. Für dieſe Annahme könnte zu ſprechen ſcheinen, daß alsdann das eigentliche indiſche Werk zehn Abſchnitte enthalten hätte, eine runde Zahl, wie man ſie wol bei derartigen Sammlungen erwarten darf; allein dieſer Schein fällt dadurch zuſammen, daß wir wol unzweifelhaft 11 Kapitel als dem indiſchen Original entlehnt finden, nämlich die ſchon beſprochenen 5., 7., 8., 9., 10., und die nun zu beſprechenden 11., 12., 13., 14., 17., 18., ſodaß

alſo auch die Zahl in dieſer Notiz auf keiner ſichern Ueberlieferung beruht. Ich zweifle daher, ob wir dieſer ungenauen Angabe irgendeinen Einfluß auf unſere Unterſuchungen einzuräumen haben.

Ehe ich mich zu den einzelnen Kapiteln wende, muß ich noch eins bemerken. Die Erzählungen, welche wir im Folgenden finden werden, ſind in Bezug auf ihre Form von den beſprochenen fünf Büchern des Pantſchatantra ſehr verſchieden, und wer die Geſtalt der letztern, zumal in den uns vorliegenden ſanskritiſchen Recenſionen, im Sinne hat, möchte, dieſes Gegenſatzes wegen, ſich ſchwer zu der Annahme entſchließen, daß ſie mit jenen in einem Grundwerke urſprünglich vereinigt waren. Ich muß deswegen ins Gedächtniß zurückrufen, daß, den bisher geführten Unterſuchungen gemäß, die ſanskritiſche Geſtalt der fünf Bücher eine verhältnißmäßig ſehr neue iſt und daß ſie ſich erſt nach und nach immer mehr erweitert haben. Faßt man aber die ältere Geſtalt in den Sinn, wie wir ſie faſt durchweg in der arabiſchen Bearbeitung reflectirt fanden, ſo iſt der Gegenſatz viel geringer, ja in Betreff des vierten und fünften Buches, wie ſie uns im neunten und zehnten Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion vorliegen, verſchwindet er faſt ganz. Von dieſen enthielt jedes nur eine Einſchachtelung, ſodaß ſie gewiſſermaßen die Brücke zu den nachfolgenden Kapiteln bilden, welche größtentheils gar keine Einſchachtelung enthalten. Vielleicht wirkte dieſer Mangel an Einſchiebungen mit dazu, daß im Sanskrit aus dem Grundwerke das mit deſſen fünften Buche abgeſchloſſene Pantſchatantra entſtand. Die übrigen Kapitel ſchienen zu verſchieden von jenen erweiterten und wurden deshalb weggelaſſen. Wenden wir uns jetzt zum Einzelnen!

§. 219. Das 11. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion (Wolff, II, 8; Knatchbull, 273) iſt bei Symeon Seth eine Stelle weiter gerückt und deſſen 8. Abſchnitt (S. 87), bei Johann von Capua Kap. VIII (k., 5), deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, Kap. VIII (R., V), ſpaniſche Ueberſetzung, c. VIII (fol. XLIV, 6), bei Doni, Trattato, V (S. 70); Raimond de Beziérs, Kap. X (Not. et Extr., X, 2, 16); bei Nasr-Allah, Kap. IX (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 1, 124); Anvár-i-Suhaili, c. VII (S. 417);

ebenso Cabinet des fées, XVIII, 43; bei Baldo, fab. XVII (Edélestand du Méril, S. 243); Lafontaine, VIII, 22.

Dieses Kapitel behandelt den Fall, wo sich zwei Feinde (hier Katze und Maus) durch eine momentane Verbindung miteinander vor ihren andern Feinden (die Maus hier vor einer Eule und einem Wiesel, die Katze vor einem Jäger) retten. Die griechische Uebersetzung weicht in einigen Nebendingen ab; so hat sie, als ganz unpassenden Zusatz, daß die Katze das Wieselchen von dem Loche der Maus verjagen soll und verjagt; darin stimmt sie weder zu Johann von Capua, noch zu dem Anvár-i-Suhaili, noch endlich zu dem sogleich mitzutheilenden Sanskrittexte. Johann von Capua hat statt des Wiesels canis, worüber §. 201, S. 483 gesprochen ist; statt der Eule hat er einen Vogel ohne nähere Bestimmung; daraus hat die deutsche Uebersetzung einen ar gemacht, und dieses deutsche Wort hat in der spanischen Uebersetzung (vgl. §. 14. 41. 61. 84. III, 4 u. a.) milano herbeigeführt, woraus dann Doni's nibbio geflossen ist. In allem übrigen repräsentirt Johann von Capua hier sicherlich, wie gewöhnlich, den ursprünglichen arabischen Text am treuesten. Denn seine Uebersetzung stimmt mehr als alle bisher bekannten Ausflüsse der arabischen Bearbeitung mit der sanskritischen Darstellung, nicht selten fast wörtlich, überein. Das Anvár-i-Suhaili hat einen Raben statt der Eule. Baldo hat, wie der arabische Text, „Wiesel und Eule". Den Schluß hat er aber auf eigene Hand verändert, indem er die Katze, nachdem sie kaum befreit ist, die Maus fressen läßt. Danach könnte man auch die treulose Katze in „Katze und Maus" in Tausendundeine Nacht, III, 906 (Weil), hierher zu ziehen geneigt sein; allein die Abweichungen sind zu stark. Doch sind auch in dieser Darstellung eine Menge indische Anklänge. Dagegen gehört Abstemius, 70, in Neveleti, Mythol. aesop., wol sicher hierher, obgleich an die Stelle der Katze ein Geier getreten ist.

Wer mit indischen Werken bekannt ist, würde ohne weiteres den indischen Ursprung dieses 11. Kapitels nach Durchlesung desselben aus der Gesammtdarstellung vermuthen und würde diese Vermuthung durch manche Einzelheiten bestätigt sehen, z. B. Wolff,

II, 8, 2 v. u. = Pantſchatantra, II, 121; Wolff, II, 18, 2 = Pantſchatantra, II, 32. Allein es bedarf ſolcher Einzelbeweiſe nicht; die ganze politiſche Fabel findet ſich Mahâbhârata, XII (III, 539), V. 4930 fg., und wird hier, ähnlich wie im Kalilah und Dimnah durch die Frage des Dabſchelim, durch die des Yudhiſhthira eingeleitet. Ich erlaube mir daher, des Vergleichs wegen, auch dieſe mit zu überſetzen:

„Yudhiſhthira. Nun wünſche ich deinen Rath zu hören, o du ſtiergleicher Bharatide! Wie ein König, der von Feinden umringt iſt, der kundig des Rechten und des Nützlichen, erfahren in den Schriften über Recht, ſeiner Sinne Herr bleibt; ich frage dich, o beſter Kuruide! erzähle mir dieſes, wie ſich ein König zu benehmen hat, der von vielen Feinden bedroht iſt; dieſes allſammt wünſche ich zu hören der Ordnung gemäß. Gar viele früher erzürnte Feinde ſtreben, wegelagernd, einen im Unglück befindlichen König auszurotten: wie könnte der allein, ſchwach und ohne Helfer, allenthalben von Starken verfolgt, ſich aufrecht erhalten? Wie erkennt er den Freund, ſowie den Feind auch? und wie muß ſich der Feind und Freund bei dieſer Gelegenheit benehmen? Wie aber ſoll ein Menſch gegen einen, der ſich als Freund erwieſen, ſowie auch gegen einen, der Feind geworden, handeln? oder wie handelnd möcht' es ihm wohlergehen? Mit wem ſoll er Zwietracht halten, mit wem einen Bund ſchließen? Oder wie ſoll er, ſelbſt wenn mächtig, in der Mitte von Feinden ſich benehmen? Dieſes iſt das ſchwerſte Werk von allen Werken, o Feindequäler! Niemand kann es verkünden — ſelbſt einen Hörer zu finden, iſt ſchwer — außer dem getreuen, ſeinen Leidenſchaften gebietenden Bhiſhma, dem Sohne des Śântanu. Dieſes, o Hochglücklicher! haſt du erforſcht und verkünde es mir all!

Bhiſhma. Dieſe deine Frage, o Yudhiſhthira! iſt dir angemeſſen und bringet Heil. Höre, o Sohn! vollſtändig die Geheimlehre für Misgeſchicke, o Bharatide. Der Feind wird zum Freunde und der Freund auch wird zum Feinde; ſich nach der Nützlichkeit richtend, iſt der Gang des zu Thuenden

ſtets [1]) unbeſtändig; dieſer folgend, ſei man vertrauensvoll oder feindlich, bei der Entſcheidung über das, was man thun und laſſen ſoll, Ort und Zeit genau erwägend. Verſtändige müſſen, ihren Vortheil ſuchend, nachdem ſie ſich davon überzeugt, Verträge eingehen; ſelbſt mit ſeinen Feinden muß man ſich vertragen; denn ſein Leben ſoll man ſchützen, o Bharatide! Denn welcher Mann thörichterweiſe ſich niemals mit ſeinen Feinden verträgt, der erreicht nimmer ſeinen Zweck, noch auch Nutzen, o Bharatide! Doch wer mit dem Feinde ſich verbindet und ſich verfeindet mit dem Freunde, einzig das dem Zweck Angemeſſene im Auge habend, der erwirbt ſich großen Gewinn. Hier erzählt man auch dieſe alte Geſchichte, das Geſpräch der Katze und der Maus unter dem heiligen Feigenbaum:

In einem großen Walde war ein großer heiliger Feigenbaum, von einer Fülle von Schlinggewächſen umrankt, mit Scharen von mancherlei Vögeln bedeckt, an Zweigen reich, wie eine Wolke kühlen Schatten gewährend, herzerfreuend, ein in der Nähe eines Waldes gewachſener Baum voll Schlangen und Wild. An deſſen Wurzel hatte eine ſehr kluge Maus, mit Namen Palita (d. i. der Graue) ein Loch mit hundert Oeffnungen gemacht und wohnte darin. Auf einem Zweige deſſelben hauſte einſt vergnügt eine Katze, mit Namen Lomaça (die Haarige), eine Menge Vögel verſchmauſend. Und dahin kam ein Tſchândâla, welcher im Walde wohnte, und ſtellte da ſtets, wenn die Sonne untergegangen war, eine Falle auf; nachdem er die aus Därmen geflochtenen Bande, der Ordnung gemäß, zurecht gelegt hatte, ging er vergnügt nach Hauſe, ſchlief und ging in der Morgendämmerung wieder hin. Da wurden in der Nacht ſtets viele wilde Thiere gefangen. Einſt ließ ſich aus Unvorſichtigkeit auch die Katze darin fangen. Als dieſe ſeine ſtets würgende Feindin verſtrickt war, o Hochweiſer! trat Palita, dieſe Gelegenheit wahrnehmend, recht unbeſorgt aus ſeinem Loche hervor. Indem er nun, ſorglos gehend, in dieſem

[1]) Man trenne sadâ gatiḥ in zwei Worte.

Walde umherwanderte [1]) und Nahrung ſuchte, erblickte er nach einiger Zeit den Köder; er ſtieg auf die Falle und fraß ihn, oberhalb ſeines gefangenen Feindes ſtehend, im Herzen lachend. Während er nun, an den Köder gefeſſelt, ſich einmal umſieht, ſah er einen andern furchtbaren Feind von ſich in der Nähe, ein Ichneumon, dem Kriegsgotte vergleichbar, an ſeinem Erdloche liegend, ſchnellfüßig, rothäugig, mit Namen Harita (d. i. der Grüne). Eilig war es herangekommen, durch dieſen Mäuſegeruch gelockt, mit der Zunge leckend, der Speiſe halber, ſtand es auf dem Boden, den Kopf in die Höhe gerichtet. Zugleich ſah er auf dem Zweige einen andern Feind, die in Höhlen hauſende Eule, mit Namen Tſchandraka (d. i. kleiner Mond, Pfauenauge), die ſcharfgeſchnäbelte, nachtwandelnde. Indem ihm ſo Ichneumon und Eule in die Augen fielen und er in dieſe überaus große Gefahr gerathen war, hatte er folgenden Gedanken: «Wie muß einer, der ſein Beſtes will, in dieſem ſchweren Misgeſchick handeln, wo Tod droht und Gefahr ringsum ſich erhoben?» So von allen Seiten eingeſchloſſen, allenthalben Gefahr erblickend, war er von Furcht zerquält und that den alleräußerſten Schritt. Denn unter allen Misgeſchicken und Verluſten iſt der des Lebens am höchſten zu achten und ebendieſes Misgeſchick drohte infolge dieſer Gefahr von allen Seiten. «Gehe ich raſch in die Erde, ſo wird mich das Ichneumon freſſen; wenn ich hier ſtehen bleibe, die Eule; die Katze, wenn ſie von Banden frei iſt. Doch ein Weiſer, wie ich, darf ſich nicht verwirren laſſen; ich werde mein Leben zu retten ſuchen, indem ich einen den Umſtänden angemeſſenen Rath faſſe. Denn ein mit Verſtand begabter Weiſer, der der Schriften über Lebensweisheit kundig, geht nicht zu Grunde, ſelbſt wenn er in große und furchtbare Noth gerieth. Ich ſehe aber jetzt hier keine andere Zuflucht, als die Katze. Denn dieſer Feind befindet ſich in Noth und ich kann ihm Großes leiſten. Wie kann aber jetzt einer ſein Leben retten, der von drei Feinden verfolgt wird?

[1]) Man corrigire: anucaratâ.

Deswegen gerade ſuche ich meine Zuflucht bei dieſem Feinde, der Katze. Mich auf die Vorſchrift der Lebensweisheit ſtützend, ſchildere ich ihm ſeinen Vortheil, damit ich dieſe Menge von Feinden durch den höhern Verſtand täuſche. Wenn ich dieſem meinem über alle maßen großen, thörichten, ins höchſte Unglück gerathenen Feinde ſeinen Vortheil durch eine Verbindung mit mir begreiflich machen kann, wird er vielleicht, da er in Noth iſt, ſich mit mir vertragen. Ein Mächtiger, der ſein Leben zu ſchützen hat, ſoll ſich — wie die Lehrer ſagen — im Unglück ſelbſt aus einem verachteten Feinde einen Rückhalt bilden. Denn beſſer ein kluger Feind als ein thörichter Freund! Mein Leben aber ruht auf meinem Feinde, der Katze. Wohlan! ich will ihm ein Mittel angeben, welches zu ſeiner eigenen Rettung dient. Vielleicht wird jetzt dieſer Feind durch die Verbindung klug werden!»

So überdachte die Maus die Geſinnung des Feindes. Darauf ſprach ſie, kundig, wie man in Wahrheit ſeinen Zweck erreicht, kennend die richtige Zeit für Vertrag und Feindſchaft, zur Katze folgende, freundlich beginnende Rede: «Freundſchaftlich richte ich ein Wort an dich: Lebſt du etwa, o Katze? denn ich wünſche dein Leben, da unſer beider Heil innig miteinander verbunden iſt. Du brauchſt keine Furcht zu haben, o Lieber! Du wirſt deinem Wunſche gemäß leben. Ich werde dich retten, wenn du mich nicht tödten willſt. Es iſt ein Mittel da — nicht ſchwer vollziehbar [1]) erſcheint es mir —, durch welches du Freiheit, ich Heil erlangen kann. Dieſes Mittel habe ich gefunden, meinen Geiſt hin- und herwendend, ſowol zu deinem als meinem Nutzen; denn unſer beider Heil iſt innig miteinander verbunden. Denn dieſes Ichneumon und dieſe Eule, die bösgeſinnt mir nachſtellen, wagen ſich nicht heran, o Katze! darum bin ich noch unverſehrt. Krächzend, mit rollenden Augen ſieht die böſe Eule mich an, ſitzend auf der Spitze des Baumzweigs; vor ihr fürchte ich mich heftig. Sieben Schritte bilden Freundſchaft unter Guten [2]); du biſt nun mein

[1]) Ich leſe: °trâdushkarah = | atra | adush°.
[2]) S. Anm. zu II, Str. 47.

kluger Freund; ich werde gegen dich handeln, als ob ich mit dir in einem Hause wohnte; du haſt keine Furcht mehr nöthig. Denn du biſt nicht fähig, ohne mich den Strick zu löſen; ich werde deine Stricke löſen, wenn du mich nicht verletzeſt. Du wohneſt auf des Baumes Spitze; ich an deſſen Wurzel. Beide wohnen wir lange an dieſem Baume, wie dir bekannt. Wem niemand traut [1]) und wer niemandem traut, dieſe beiden ſind ſtets von Angſt erfüllt und werden von Verſtändigen nicht gelobt. Deswegen möge Liebe unter uns erwachſen; ein ewiger Bund uns ſein. Dieſelben aber tadeln auch, wenn für einen Vortheil die richtige Zeit verpaßt wird. Höre, wie unſer Nutzen hier miteinander verbunden iſt: ich wünſche dein Leben, du wünſcheſt mein Leben: irgendjemand ſetzt auf einem Holzſcheite über einen tiefen Strom; er bringt das Holzſcheit hinüber und wird durch das Holzſcheit hinübergebracht; gerade ſolch' eine gegenſeitige hochwichtige Verbindung wird zwiſchen uns ſtattfinden: ich werde dich erretten und du wirſt mich erretten.»

Nachdem aber Palita dieſe für beide dienliche Sache ausgeſprochen und, die Umſtände berückſichtigend, durch Gründe überzeugend nachgewieſen hatte, ſprach die kluge Katze, nachdem ſie des Feindes ſchöne Rede gehört, folgende mit durch Gründe überzeugendem Inhalt verſehene Worte; die verſtändige, redebegabte, nachdem ſie ihren Zuſtand überblickt, verehrte ihn, dieſe Rede entwickelnd, ebenfalls mit Höflichkeit; darauf ſprach die ſcharfzahnige, mit Augen wie Edelſtein und Jaſpis verſehene Katze Lomaça, ein wenig aufblickend, zur Maus: «Ich lobe es, o Liebe! — Heil ſei dir! — daß du mein Leben zu retten wünſcheſt, und wenn du Hülfe weißt, ſo möge ſie ohne weiteres Beſinnen gebracht werden, denn ich bin ſehr übel daran und du noch übler als ich; zwei, die ſich in übler Lage befinden, ſollen ſich aber verbinden ohne Verzug. Ich werde anordnen, was der Lage angemeſſen, zur Erreichung des Zwecks dienlich iſt, o Herr! Wenn ich aus meiner Noth befreit ſein werde, ſoll deine That nicht verloren ſein; ich

[1]) Man leſe: nâçvasite, Atmanepadam wegen Metrum.

bin dein gebeugter, ergebener Schüler und thue, was ihm nützlich ist; deinem Befehle folgsam, komme ich hülfesuchend zu dir.»

So angeredet, sprach Palita zu der Katze, die sich ihm unterworfen, folgende nützliche Rede mit passendem Inhalt und sachgemäß:

«Daß du trefflich gesprochen, nimmt mich bei deinesgleichen nicht Wunder. Jetzt höre von mir, welchen Weg ich zu unserm Nutzen ausgedacht; ich werde mich zu dir begeben; ich habe große Furcht vor dem Ichneumon; schütze du mich! tödte mich nicht! ich vermag dich zu retten. Auch vor der Eule schütze mich desgleichen; denn die Abscheuliche verlangt nach mir; ich werde deine Banden zernagen, o Freund! ich schwör' es dir wahrhaftig zu.»

Nachdem Lomaça diese passende, angemessene, sachgemäße Rede gehört hatte, verehrte er den Palita mit einem Willkommen, freundig zu ihm aufblickend. Nachdem die Katze, Freundschaft fühlend, den Palita geehrt hatte, sprach die Heldin vergnügt und eilig, nachdem sie überlegt: «Komm rasch herbei — Heil sei dir! — du bist mein Freund, mir so lieb wie mein Leben: denn durch deine Gnade, o Weiser! werde ich das Leben wieder erlangen. Was immer, o Schützer, nach diesen Vorfällen von mir für dich gethan werden kann, das befiehl nur! ich werde es thun; ein Bund, o Freund! sei zwischen uns beiden. Aus dieser Gefahr befreit, werde ich sammt der Schar meiner Freunde und Verwandten alles thun, was dir lieb und nützlich ist, und, aus dieser Noth befreit, o Guter! werde ich gewiß Liebe dir erweisen und die Wohlthat eines Wiedervergeltenden. Ein Vergeltender aber, wenn er auch viel thut, leuchtet doch nicht gleichwie der, der zuerst wohlthat. Denn der eine thut ein Werk, der andere aber bezahlt es nur.» —

Bhishma sprach: «Nachdem die Maus der Katze ihren eigenen Vortheil begreiflich gemacht hatte, setzte sie sich voll Vertrauen in den Schos dieser Schuldbeladenen. Nachdem auf diese Weise die kluge Maus durch die Katze gesichert war, schlief sie unbesorgt an der Brust der Katze, wie an der eines Vaters oder einer Mutter. Als nun das Ichneumon und die Eule die Maus in

den Armen der Katze ruhen sahen, da verloren sie alle Hoffnung; beide sehr erschreckt, nachdem sie eilig sich ihrer Nahrung genähert hatten, geriethen in die größte Verwunderung, da sie die große Freundschaft jener beiden sahen; die beiden Starken, Verständigen und Geschickten saßen nahe, aber infolge dieses Rathschlusses unfähig, Gewalt gebrauchen zu können, da sie Maus und Katze ihres Zweckes willen miteinander verbunden sahen, gingen beide, Ichneumon und Eule, schnell zu ihrer Wohnung. [1]) Valita, der Zeit und des Ortes kundig, an die Glieder der Katze geschmiegt, zernagte, die richtige Zeit erwartend, o Herr der Männer! die Stricke. Die Katze aber, von der Gefangenschaft gequält, Eile begehrend, als sie sah, wie die Maus, ohne sich zu beeilen, die Banden zernagte, begann den Palita anzutreiben, da er sich bei der Zernagung der Stricke so wenig beeilte: «Warum, o Lieber, beeilst [2]) du dich nicht sehr? Warum bist du lässig, nachdem du deinen Zweck erreicht? Sei nicht undankbar [3]) und löse die Stricke, bevor der Jäger kommt». So von der Eilenden angeredet, sprach der verständige Palita zu der bedachtlosen Katze die passende, den eigenen Nutzen im Auge habende Rede: «Schweig still, o Lieber! du hast weder Eile noch Furcht nöthig; denn ich bin da, der ich die rechte Zeit kenne; ich werde die richtige Zeit nicht vorübergehen lassen. Eine That, die zur unrichtigen Zeit gethan wird, ist nicht fähig, Nutzen zu bringen; geschieht aber dieselbe zur richtigen Zeit, so ist sie großen Nutzens fähig. Wenn ich dich zur unrechten Zeit befreite, so würde mir von dir aus Gefahr entstehen. Darum erwarte die Zeit! Warum eilst du so, mein Freund? Wenn ich den Tschândâla kommen sehe, mit dem Messer in der Hand, dann werde ich deine Stricke zernagen. Zu dieser Zeit befreit, wirst du auf den Baum springen; denn alsdann wirst du an nichts weiter als an dein Leben denken. Wenn du

---

[1]) V. 4999.

[2]) Ich lese: atitvarase; denn tvî gibt keinen Sinn und ist auch nicht Atmanepadam.

[3]) Ich lese: amitraghnah; denn der Vocativ ist schwerlich hier richtig.

alsdann voll Angſt und Furcht entflohen biſt, o Lomaça! werde ich in mein Loch eilen; du nimmſt den Zweig zu deinem Sitze.»

Nachdem die Katze von der Maus dieſe auf ihren Nutzen berechnete Antwort erhalten hatte, ſprach die Hochverſtändige, nach dem Leben begierig, das Weſen der Rede kennend, zu der zögernden Maus eilend folgende, ihr ſelbſt dienliche, vollſtändig angemeſſene Worte:

«So vollziehen nicht die Guten liebevoll Freundesdienſt; wie du von mir eilig aus der Noth befreit biſt, ſo hätteſt auch du eilig das mir Dienliche thun müſſen; ſtrenge dich an, o Hochweiſer, damit wir beide gerettet ſind. Wenn du aber zögern willſt, weil du unſerer frühern Feindſchaft gedenkſt, dann betrachte, du bös Handelnder, deinen offenbaren Lebensverluſt. [1]) Wenn ich unbewußterweiſe früher irgendetwas Böſes gethan habe; ſo wolle daran nicht denken! ich bitte dich um Verzeihung; ſei mir gnädig!»

Darauf ſagte die Maus, begabt mit der Kenntniß der Schriften, zu der ſo redenden, verſtändigen Katze folgendes, ſehr treffliches, Wort: «Ich habe dich, deine Sache führend, gehört; du hörſt auch mich, die meinige führend; iſt ein gefürchteter Freund zu gewinnen, ein Freund, der durch Gefahr verbunden, ſo ſoll man das mit großer Vorſicht thun, wie man die Hand aus dem Munde einer Schlange zieht. Wer mit einem Mächtigen ſich verbindet und dabei nicht auf ſeiner Hut iſt, dem dient dies ſo wenig zum Vortheil, als wenn er etwas Ungeſundes gegeſſen hätte. Niemand iſt irgendjemandes Freund, niemand iſt irgendjemandes Herzbruder [2]); nur durch Nutzen gewinnt man Freunde, und ſo auch Feinde. Durch Gewinn wird Gewinn gefangen, gleichwie Waldelefanten durch zahme, und kein Menſch kümmert ſich, ſobald das, was er zu thun hatte, gethan iſt, um den, der es gethan. Deswegen ſoll man alles ſo thun laſſen, daß nichts zu thun übrig bleibt. In dieſem Augenblicke biſt du, gequält durch die Furcht

---

[1]) Nämlich: vor welchem die Katze ſie gerettet hat.

[2]) So hat der Text; man würde eher für das letztere Feind erwarten; auch ließe es ſich leicht hinein emendiren.

vor dem Tſchândâla, nicht mächtig, mich zu fangen, da dein ganzer Sinn auf deine Flucht gerichtet iſt. Der größte Theil des Netzes iſt aber zernagt, ein einziger Strick iſt nur übrig gelaſſen; den werde ich zernagen; darum ſei nur gleich außer Sorgen, o Lomaça!»

Indem ſie ſo miteinander ſprachen, beide auf gleiche Weiſe in Gefahr, ging dieſe Nacht zu Ende; Lomaça aber gerieth in Angſt. Darauf erſchien um die Zeit der Morgendämmerung der misgeſtaltete, ſchwarzbraune, durch dicke Hüften entſtellte, ſtruppige, von einer Hundeſchar umringte, ſpitzohrige, großmäulige, ſchmuzige, furchtbar ausſehende Tſchândâla, mit Namen Parigha (d. i. Keule), mit einem Meſſer in der Hand. [1]) Als die Katze dieſen den Boten des Yama (d. i. des Todesgottes) Gleichen erblickte, ſprach ſie mit zitterndem Herzen voll Furcht das Wort: «Was wirſt du jetzt thun?» Aber auch jene beiden — das Ichneumon und die Eule —, den Schreckenvollen erblickend, geriethen in Angſt und verloren augenblicklich alle Hoffnung. [2]) Die beiden Starken, Klugen, welche in Verbindung ſich genähert hatten, da ſie infolge dieſes wohlbedachten Rathſchluſſes Gewalt zu gebrauchen unfähig waren, das Ichneumon und die Eule gingen, als ſie ſahen, wie Katze und Maus ihres Zweckes wegen ſich vertragen hatten, jedes in ſeine Wohnung, und darauf ſpaltete dieſe die Feſſel der Katze. Die Katze aber, ſobald ſie ſich frei fühlte, eilte zu dieſem ſelben Baume; Palita, aus dieſem Strudel der Angſt durch ſeinen furchtbaren Feind erlöſt, ging in ſein Loch, und Lomaça nahm auf dem Zweige ſeinen Sitz. Der Tſchândâla nahm ſeine Falle auf, ſah ſich allenthalben um, blieb einen Augenblick, nachdem ſeine Hoffnung vernichtet war, ſtehen; alsdann verließ er dieſen Ort und ging nach ſeinem Hauſe [3]), o tapferſter Bharatide!

---

[1]) Nomin., V. 5028, çastrapâṇiḥ; der Accuſ. hieß oben, V. 5008, çastrapâṇinam, vgl. dazu Benfey, Kurze Sanskritgrammatik, S. 305, Note, und S. 304, Accuſativ.

[2]) V. 5030 u. ſ. w.

[3]) Es iſt wol jagâma ca svabh° zu leſen.

Als darauf Lomaça, nachdem er aus dieſer Gefahr befreit war, in Mangel an Nahrung gerieth, ſprach er, auf der Spitze des Baumes ſtehend, zu Palita, der ſich in ſeinem Loche befand: «Ohne mir ein Geſpräch zu gönnen, ſpringſt du eilig auf und davon. Gegen mich, den Dankbaren, Frommen, hat niemand Verdacht; warum kommſt du nun nicht zu mir zu der Zeit, wo Freunde ſich einander erfreuen, nachdem du dich mir vertraut und mir das Leben gerettet haſt? Denn wer, nachdem er ſich vorher Freunde erworben, nachher nicht mit ihnen Umgang pflegt, ſolch ein Thor hat keine Freunde, weder in Unglück noch in Noth. Du haſt mir eine Wohlthat erzeigt, o Freund! durch deine Geſchicklichkeit, o Gefährte! Warum willſt du dich nun nicht an mir erfreuen, der ich dein Freund geworden bin? Alle Freunde, Verwandte und Bekannte, die ich habe, werden dich verehren, wie Schüler einen geliebten Lehrer, und auch ich werde dich verehren, als einen Zugehörigen meiner Freunde Schar: welcher Erkenntliche möchte nicht verehren den, dem er das Leben dankt? Du ſollſt der Herr meines Leibes wie meines Hauſes ſein! und ſei mein Gebieter in allen Dingen! ſei mein Rathgeber, o Weiſer! wie ein Vater regiere mich! Du haſt dich nicht vor mir zu fürchten! bei meinem Leben ſchwör' ich es dir! An Weisheit biſt du wie ein leibhaftiger Uçanas; durch deine Macht ſind wir beſiegt. Denn du biſt mit Rath und Stärke verſehen, der du mir heute mein Leben gabſt.»

So aufs höchſte von der Katze geſchmeichelt, ſprach die Maus, des beſten Raths kundig, folgende ſanfte, dem eigenen Nutzen dienende, Rede: «Was du der Wahrheit gemäß geſagt haſt, habe ich gehört, o Lomaça! Höre auch du mich ſprechend, was mir richtig ſcheint. Die Freunde ſoll man wohl kennen und die Feinde auch wohl erſpähen. Dieſe Lehre der Weiſen erweiſt ſich in dieſer Welt als ſehr ſubtil. Denn Freunde zeigen ſich unter der Geſtalt von Feinden und Feinde in der Geſtalt von Freunden; nicht erkannt werden ſie, wenn ſie untereinander verbunden, und Zorn oder Liebe ſie beherrſcht. Nirgends gibt es einen Feind überhaupt, ebenſo wenig einen Freund; durch die Rückſicht auf das

Angemeſſene bilden Freunde und Feinde ſich. Wer ſieht, daß, ſolange einer lebt, er Nutzen davon zieht, und wenn er nicht lebt, Leid, der iſt ſo lange deſſen Freund, als nicht das Umgekehrte eintritt. Es gibt keine feſte Freundſchaft, und keine unwandelbare Feindſchaft; wie das Intereſſe ſich geſtaltet, ſo geſtalten ſich Freund und Feind. Im Wechſel der Umſtände verwandelt der Freund ſich in den Feind, und der Feind wird zum Freunde; denn der eigene Vortheil iſt die ſtärkſte Macht. Wer auf Freunde vertraut, auf Feinde aber nicht vertraut, wer, ohne des Nutzens Verhältniſſe zu ſcheiden, auf Liebe wendet ſeinen Sinn, oder auf einen Freund oder Feind auch, deſſen Verſtand iſt ohne Kraft. Nichtvertrauten vertraue nimmer und traue auch den Vertrauten nicht! Gefahr, die durch Vertrauen aufwächſt, rottet bis auf die Wurzel aus. [1]) Durch das Verhältniß des Vortheils entſtehen Vater, Mutter, Onkel und Vettern, und Verwandte und Bekannte; denn Vater und Mutter verlaſſen einen lieben Sohn, wenn er gefehlt hat; die Welt ſorgt nur für ſich: ſiehe da die Macht des Eigennutzes! Das iſt eine gewöhnliche Bezahlung, daß einer unmittelbar nach der Befreiung den Feind erjagt als einen, der unzweifelhaft zu einem leicht Fangbaren gemacht iſt. Du biſt in ebendieſer Wohnung von dem Feigenbaume herabgeſtiegen und haſt aus Leichtſinn die früher gelegte Falle nicht erkannt; iſt einer nicht leichtſinnig gegen ſich, woher ſollte er es gegen andere ſein? Darum vernichtet der Leichtſinnige ſicherlich alles, was recht iſt. Und was die honigſüße Rede betrifft, o Lieber, die du zu mir eben geſprochen: ſo höre von mir, ſeiner ganzen Ausdehnung nach, was Freunde macht. Infolge einer Abſicht wird einer Freund, infolge einer Abſicht zieht er Haß ſich zu. Nach Gewinn ſtrebt dieſe Welt der Lebendigen; keiner irgend iſt einem Freund. Die Genoſſenſchaft leiblicher Brüder oder des Mannes und der Frau beruht auf wechſelſeitigem Nutzen. Ich kenne in dieſer Welt keine Liebe, die nicht auf einer Abſicht beruhe. (Brüder jedoch oder eine Gattin, wenn ſie aus einer beſondern Urſache erzürnt ſind, lieben ſich

[1]) Pantſchatantra, II, St. 43.

wieder infolge ihrer Natur; keine andere Perſon liebt.) [1]) Der eine wird Freund durch Geſchenke, der andere durch ein liebes Wort; durch Zauberſprüche, Opfer, Gebete ein anderer; aus einem Grunde nur liebt der Menſch. Zwiſchen uns entſtand Freundſchaft bei einer Veranlaſſung, dauerte bei einem beſondern Grunde. Nachdem der Grund weggeräumt iſt, hört dieſe Freundſchaft wieder auf. Iſt es etwa — ſollt' ich meinen — dieſer Grund, daß ich dir außer von wegen des Freſſens lieb? Auch was das betrifft, ſind wir klug: die Zeit verwandelt den Grund; der Eigennutz richtet ſich nach ihr; der Weiſe kennt ſeinen Nutzen; die Welt richtet ſich nach dem Weiſen. Doch ſollteſt du nicht derartiges ſprechen zu einem Kundigen, ſeinen Nutzen Kennenden. Denn da du dich ganz gut befindeſt, ſo paßt dieſer Grund der Liebe nicht zu den Umſtänden. Darum weich' ich nicht [2]) vom eigenen Nutzen, ſtandhaften Sinnes in Fried' und Krieg: gleichwie ſich des Gewölks Formen ändern in jedem Augenblicke, wird, wer eben noch Feind geweſen, augenblicklich wieder Freund und wieder Feind noch heutigen Tags: ſieh den raſchen Wechſel der Umſtände! So lange war Freundſchaft unter uns beiden, als früher ein Grund dazu; mit ebendieſem, mit den Umſtänden in Verbindung ſtehenden Grunde iſt ſie vergangen. Denn du, der du infolge deines Geſchlechts mein Feind biſt, wurdeſt mein Freund durch die paſſenden Umſtände. Dieſe That iſt zu Ende; die Natur kehrt zur Feindſchaft zurück. Wie ſollte ich nun, da ich ſo die heiligen Schriften nach ihrem wahren Sinne kennen gelernt habe, zu deinem Vortheil in die Schlinge gehen? Das ſage mir! Durch deine Macht bin ich gerettet, du gleichfalls durch die meinige. Nachdem wir

---

[1]) Ich habe dieſe Strophe eingeklammert; denn ſie paßt gar nicht in den Zuſammenhang. Wahrſcheinlich hat jemand, empört von dieſer egoiſtiſchen Darſtellung, dieſe Strophe an den Rand geſchrieben, von wo ſie dann in den Text überging.

[2]) Ich überſetze, als ob tasmân nâhaṁ cale ſtände; ſo kühn dieſe Aenderung iſt, ſcheint der Zuſammenhang ſie nothwendig zu fordern.

uns einander gedient haben, findet weiter keine Verbindung zwiſchen uns ſtatt. Denn du, o Lieber, haſt deinen Zweck erreicht, und auch wir haben vollendet, was wir begehrten. Du haſt mit mir jetzt weiter nichts in Abſicht, als mich zu verſchmauſen: ich bin dein Eſſen, du biſt mein Eſſer; ich bin kraftlos und du biſt ſtark. Für uns gibt es keine Verbindung, da verſchieden und ungleich unſere Macht iſt. Ich habe Reſpect vor deiner Weisheit, daß unmittelbar nach deiner Befreiung du dein Freſſen köderſt, traun! mit leichter Arbeit. Denn du, beim Speiſeſuchen gefangen, wirſt, ſeit du frei biſt, von Hunger geplagt; eines Raths aus den Lehrſchriften dich bedienend, willſt du ſicher mich freſſen heut'; ich weiß es, daß du ausgehungert und dieſes deine Eſſenszeit iſt. Du willſt mich kirren und ſuchſt wieder Futter; und was du ſprichſt von Fried' und Freundſchaft, ſtehend zwiſchen Frau und Kind, ſo iſt das nur, mich zu bethören; doch bei mir, Freund! verſchlägt es nicht: wenn deine liebe Frau und Kinder mich mit dir zuſammen ſehen, warum ſollten die mich nicht eſſen — etwa voll Freude und voll Liebe zu dir? Ich werde nimmer mit dir gehen; aus iſt's mit dem Grunde zur Verbindung! Wünſche mir Heil, da du gerettet, wenn du der Wohlthat noch gedenkſt: welcher Verſtändige wird gehen in das Bereich eines gemeinen, gequälten, hungernden Feindes, der nach Nahrung ſucht? Leb' wohl, mein Freund! ich will gehen; ſelbſt aus der Ferne fürcht' ich dich. Ich werde nicht mit dir zuſammenkommen; davon laß ab, o Lomaça! Wenn du einen Frommen kennſt, ſo ſuche deſſen Freundſchaft auf! oder einen Zutrauensvollen, Unvorſichtigen; da eben möchte es dir gelingen. Denn die Nähe eines Mächtigen wird nimmermehr empfohlen; ſelbſt vor einem beſänftigten Böſewicht, wenn er ſtark iſt, muß ich mich ſtets fürchten. Wenn nicht dein Eigennutz im Spiele iſt, ſprich, was könnte ich für dich thun? Gern werd' ich alles ausliefern, doch mein Leben zu keiner Zeit. Des Lebens wegen ſoll man laſſen Kind, Reich und Gut und Edelſtein; alles Eigenthum laß fahren und wahre nur das Leben dir! Denn von Herrſchaft, Gütern und Edelgeſtein hat man, nachdem ſie ſich zum Freunde zurückwendeten, Wiederumkehr ge-

ſehen [1]) zu den noch Lebenden, wie überliefert iſt; doch die Auslieferung des Lebens wird nicht, gleichwie die von Schätzen und Edelgeſteinen, empfohlen; denn ſich ſelbſt ſoll man zu allen Zeiten ſchützen, ſelbſt mit Aufopferung von Frauen und Schätzen. Die Menſchen, welche für ihres Lebens Schutz ſorgen und wohlbedächtig handeln, die trifft kein durch eigene Schuld entſtandenes Misgeſchick. Die Schwachen, welche einen ſtärkern Feind richtig erkennen, deren Verſtand wird nicht ſchwankend gemacht; er entſcheidet ſich nach dem Inhalt der Schriften.»

Nachdem die Katze ſo mit deutlichen Worten von Palita mit Vorwürfen überhäuft war, ſchämte ſie ſich und ſprach zur Maus Folgendes: «Ich ſchwöre es dir wahrhaft zu: als ein treuloſer Freund werde ich von dir getadelt; darin ſehe ich deine Weisheit, der du, auf mein Wohl bedacht, dem wahren Sachverhalt gemäß, etwas von meiner Anſicht Abweichendes geſagt haſt. Doch wolle mich, du Guter! nicht unrecht verſtehen! Von dir iſt mir eine Freundſchaft zu Theil geworden, welche dadurch, daß du mir mein Leben geſchenkt haſt, entſtanden iſt. Ich kenne das Geſetz, ich kenne Tugend und vor allem kenn' ich Dankbarkeit; ich liebe meine Freunde und bin vor allem dir ergeben: aus ebendieſem Grunde, o Guter! wolle wiederum mit mir gehen; denn wenn du es heißeſt, laſſ' ich ſammt meinen Verwandten das Leben; denn die Klugen haben geſehen, daß man ſich auf Verſtändige, wie ich bin, verlaſſen kann; aus dieſem Grunde, o du des wahren Rechts Kundiger! trage keine Sorge!»

Die tiefſinnige Maus, obgleich ſo von der Katze hochgelobt, ſprach zur Katze folgende Rede: «Du biſt gut; ich habe die Gründe gehört; ich traue und traue auch nicht dem Freunde; nicht durch Lob noch Gütermenge wirſt du meiner wieder Herr. Denn die Verſtändigen, o Gefährte! kommen nimmer ohne Grund in des Feindes Gewalt; höre zwei Strophen, welche in Bezug hierauf Uçanas abgefaßt hat:

---

[1]) Man leſe: dṛishṭâ.

Haſt du gegen gemeinſame Feinde mit Stärkern dich vereint,
Zur Zeit des Bundes dann Vorſicht! und kein Vertrau'n, wenn's Ziel erreicht.
Nichtvertrauten vertrau' nimmer und trau' auch den Vertrauten nicht!
Andern flöße Vertrau'n ſtets ein, doch ſelber traue andern nicht! [1])

Darum ſoll man unter allen Umſtänden ſein Leben ſchützen; Vermögen, Kinder auch und alles wird dem, der leben bleibt, zu Theil. Den Inhalt aller Schriften über Lebensweisheit drückt am kürzeſten das Wort „Mistrauen“ aus: Mistrauen gegen die Menſchen iſt die beſte Sorge für ſich ſelbſt; denn die nicht trauen, werden nimmer von ihren Feinden gefangen, ſelbſt wenn ſie ſchwach ſind; die Vertrauenden werden von ihnen gefangen, ſelbſt wenn ſie ſtark und jene ſchwach ſind. Vor deinesgleichen, o Katze, muß ich mein Leben hüten zu aller Zeit; ſo auch hüte du dein Leben vor dem ſündigen Tſchândâla!»

Die Katze darauf, durch die Furcht des ſo Sprechenden abgeſchreckt, verließ den Zweig und ging in Eile ſchleunig davon. Darauf ging der des wahren Sinns der Schriften kundige, weiſe Palita, nachdem er die Kraft ſeines Geiſtes hatte hören laſſen, in ein anderes Loch. So wurden von dem einen ſchwachen, aber an Weisheit reichen, Palita vermittelſt ſeiner Klugheit viele ſehr ſtarke Feinde überliſtet. Selbſt mit einem Feinde ſoll der Verſtändige eine Verbindung eingehen, wenn er ihm helfen kann. Die Katze und die Maus retteten ſich durch gegenſeitige Hülfe.“

Bei einer Vergleichung dieſer ſanskritiſchen Darſtellung mit denen in den Ausflüſſen der arabiſchen Ueberſetzung wird man erkennen, daß ſie nicht blos im ganzen, ſondern im weſentlichen auch in den Einzelheiten übereinſtimmen. Nur iſt die ſanskritiſche Darſtellung weiter ausgeſponnen, vgl. z. B. V. 4999 fg. mit 5030 fg., wo die Entwickelung verdoppelt iſt. Wir dürfen demnach auch hier in der arabiſchen Bearbeitung theilweiſe ein treueres Abbild der ältern ſanskritiſchen Faſſung als im Mahâbhârata erkennen, wodurch bei einer Conſtituirung des Textes dieſes letztern

[1]) Vgl. Mahâbhârata, XII, 5161. 5162.

eine genauere Vergleichung der arabiſchen Bearbeitung, als hier nöthig iſt, erfordert werden wird. Beiläufig bemerke ich noch, daß Johann von Capua, in Uebereinſtimmung mit der griechiſchen Ueberſetzung (das Anvár-i-Suhaili iſt mir in dieſem Augenblicke nicht zugänglich), am Ende einen Abſchluß gewährt, welchen Silv. de Sacy's Recenſion nicht darbietet, der aber, allen bisherigen Reſultaten gemäß, wol unzweifelhaft im ältern Text der arabiſchen Ueberſetzung ſeine Stelle hatte.

Nach allem Vorhergegangenen brauche ich wol kaum noch zu bemerken, daß, nach meiner Ueberzeugung, dieſes Stück einen Beſtandtheil des Grundwerks bildete, aus welchem ſowol das Pantſchatantra als vermittelſt der Pehlewiüberſetzung die arabiſche Bearbeitung gefloſſen iſt. Ob es in dieſes aus dem gewiß ſchon damals exiſtirenden Mahâbhârata hinübergenommen war, oder ſpäter aus jenem in das Mahâbhârata, wird ſich auf keinen Fall jetzt ſchon mit einiger Sicherheit entſcheiden laſſen.

Schließlich verweiſe ich bezüglich des Zernagens des Netzes durch die Maus auf §. 130, S. 328.

Ueber die Wahrſcheinlichkeit, daß dieſe Erzählung aus buddhiſtiſchen Quellen herrührt, ſ. §. 221.

§. 220. Im Anvár-i-Suhaili ſind eingeſchoben:

1) die Erzählung von der treuloſen Bäuerin (S. 425; Cabinet des fées, XVIII, 49), worüber oben §. 211, S. 507, geſprochen iſt;

2) die Fabel von der Maus und dem Froſch (S. 439; Cabinet des fées, XVIII, 61); aus Aesop. Fur. 307, Cor. 245; vgl. Edéléſtand du Méril, Poésies inédites, S. 180, Note 12; Robert, Fables inédites, I, 257; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 66, Note 2.

---

§. 221. Das 12. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion, bei Wolff, II, 21; Knatchbull, 286, folgt bei Symeon Seth ebenfalls hinter dem vorigen und bildet bei ihm den 9. Abſchnitt, S. 90; ebenſo in der hebräiſchen Ueberſetzung, welche Silv. de

Sacy in den Notices et Extraits, IX, 1, 451, vollſtändig mitgetheilt hat; natürlich auch bei Johann von Capua (k., 6), in der deutſchen Ueberſetzung (Ulm) 1483, S., 2, und in der ſpaniſchen (XLVI, a.); Doni, Trattato, V, 74. Raimond de Beziers' Bearbeitung findet ſich bei Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 2, 49 fg.; ſie bildet bei ihm das 11. Kapitel (ebendaſelbſt, X, 2, 16). Bei Nasr-Allah, Kap. X, mitgetheilt von Silv. de Sacy in Not. et Extr., X, 1, 176 fg.; im Anvár-i-Suhaili, S. 444, und in der türkiſchen Bearbeitung (Cabinet des fées, XVIII, 64) iſt es das 8. Kapitel.

Auch dieſes Kapitel ließe ſich ſchon durch Einzelheiten als aus dem Indiſchen ſtammend nachweiſen (vgl. z. B. Wolff, II, 30, 3 v. u. mit Pantſchatantra, III, 5); doch bedarf es auch hier keines Beweiſes aus einzelnen Momenten; das Ganze iſt uns zwiefach im Sanskrit bewahrt, einmal im Mahâbhârata, XII (III, 546), V. 5133 fg., und zwar unmittelbar hinter der vorigen Fabel, ſodaß ſowol im Mahâbhârata als in der arabiſchen Bearbeitung ſelbſt noch die äußere Verbindung beider Stücke im Grundwerke ſich widerſpiegelt; ferner noch im Harivança, V. 1117 fg., in Langlois' Ueberſetzung deſſelben, I, 96.

Im Mahâbhârata lautet es folgendermaßen:

„Yudhiſhthira ſprach:

«Es iſt die Regel ausgeſprochen, o Großarmiger: auf Feinde ſetze kein Vertrauen! Wie ſoll ein König nun leben, wenn er nirgends vertrauen darf? Denn aus Vertrauen, o König! entſteht den Königen höchſte Gefahr. Wie ſoll denn ein König, der nicht trauet, o Fürſt! die Feinde bewältigen? Dieſen Zweifel woll' auflöſen! denn in Verwirrung iſt mein Geiſt, ſeitdem ich die Erzählung über Mistrauen, o Großvater! gehört habe.»

Bhiſhma ſprach:

«Hör', o König! was geſchehen iſt in dem Hauſe des Brahmadatta: das Geſpräch des Königs Brahmadatta mit der Pûdſchanî (d. i. die Ehrende?). In Kâmpilja [1]) wohnte lange Zeit mit

[1]) Im Lande Pantſchâla, in Nordindien.

Brahmadatta zuſammen, in deſſen innerm Gemache ſich aufhaltend, ein Vogelweibchen, mit Namen Pûdſchani. Dieſes kannte die Sprache aller Weſen, gleichwie ein Dſchîvadſchîvaka [1]), wußte alles, das eigentliche Weſen von allem, obgleich geboren von einem Thiere; ſie erlangte hier einen ſehr ſtrahlenden Sohn, und zu derſelben Zeit wurde auch dem König ein Sohn von der Königin geboren. Für dieſe beiden brachte das Vogelweibchen jederzeit, zum Ufer des Meeres fliegend, zwei Früchte herbei, um damit ihren eigenen Sohn und den des Königs zu nähren; eine gab ſie ihrem Sohne, die andere dem Prinzen; dieſe an Geſchmack ambroſiagleiche, Kraft und Schönheit vermehrende holte ſie unaufhörlich ſchnell und gab ſie wiederholt dieſen beiden. Da wurde der Prinz durch das Eſſen dieſer Früchte ſehr groß. Da ſah der kleine Prinz, während ihn ſeine Amme auf dem Arme trug, das Kind des Vogels und ging aus Kinderei zu ihm. Darauf ſpielte er aus Kinderei leidenſchaftlich mit dem Vogel, warf den ihm an Alter gleichen Vogel in die Luft und tödtete ihn; dann ging er, o Indra gleicher König! zu der Amme. Darauf kam die Pûdſchani, o König! mit Früchten herbei; ſie ſah ihren Sohn, von dem Knaben getödtet, auf der Erde. Das Geſicht von Thränen erfüllt, ſchmerzvoll, nachdem ſie ihn erblickt, ihren Sohn beweinend, ſprach Pûdſchani, von Schmerz gequält, weinend folgende Worte: «Mit einem Fürſten iſt kein Zuſammenſein, keine Liebe, keine Freundſchaft möglich. Aus Abſicht ſchmeicheln ſie; haben ſie ihr Ziel erreicht, werfen ſie einen weg. Auf Fürſten ſoll man kein Vertrauen ſetzen; allen fügen ſie Unbill zu; und nach der Unbill ſchmeicheln ſie immer unnützerweiſe. Ich will ihm die Feindſchaft heut' mit ähnlicher Strafe vergelten, dem Undankbaren, dem Böſewicht, dem vielfach verrätheriſch Mordenden: denn der Mord des zugleich mit ihm Geborenen und Erwachſenen, mit ihm zuſammen Eſſenden, in ſeinem Schutz ſich Befindlichen iſt eine dreifache Sünde.»

[1]) Jîvajîva oder jîvamjîva iſt, nach Wilſon, eine Art Faſan oder ein Tſchakora; es ſcheint aber ein mythiſcher Vogel, der vorliegenden Stelle gemaß.

Nachdem sie so gesprochen, hackte sie mit ihren Krallen dem Prinzen die Augen aus, flog dann in die Luft und sprach folgende Rede: «Eine auf Erden mit Willen gethane Unbill folgt auch sogleich dem Thäter nach; denen, welchen ihre That vergolten wird, geht weder Gutes noch Böses verloren.[1]) Wenn irgendein böses Geschick nicht an ihm sichtbar wird, dann wird es, o König, an seinen Söhnen, der Söhne Söhnen und Enkeln.»

Brahmadatta, da er seinen Sohn durch die Pûdschanî der Augen beraubt sah, nahm es für Vergeltung der Unthat und sprach Folgendes zu der Pâdschanî: «Wir haben uns gegen dich vergangen; du hast es vergolten, dieses beides ist nun quitt; bleibe, o Pûdschanî, gehe nicht!»

Pûdschanî sprach: «Hat einer einmal eine Unbill begangen und bleibt an demselben Orte, so billigen das die Klugen nicht; besser ist es: er geht davon. Wird Versöhnung versucht, so trau' er dem Verletzten nie! Wer so thöricht ist, wird rasch gefangen; denn die Feindschaft wird nicht gestillt. Sie bindet Kind und Enkel derer, die sich einander verletzt haben, und sind Kind und Enkel vernichtet, bindet sie die andere Welt.[2]) Mistrauen gegen alle Verletzte hat Heil zur Folge; unter keiner Bedingung soll man denen trauen, die unter der Hülle des Vertrauens morden. Mistrauischen vertraue nimmer und traue Trauenden auch nicht sehr. Gefahr, die durch Vertrau'n aufwächst, rottet sogar die Wurzel aus.[3]) Andern flöße Vertrau'n wol ein; doch selber traue andern nicht.[4]) Von den Verwandten sind Vater und Mutter die besten, die Frau ist ein Dämon; der Sohn ein bloßes

---

[1]) d. h. die böse That, für welche die Thäter sogleich auf Erden bestraft werden, kommt nicht in das Conto ihrer Werke, sodaß sie also den Einfluß der guten Werke auf ihre zukünftige Existenz nicht verringert, den der bösen nicht vermehrt. Die Stelle scheint übrigens oppositionell gegen buddhistische Anschauungen, indem darin eine unmittelbare Bestrafung auf Erden — selbst an Kind und Kindeskind — behauptet wird.

[2]) Blutrache angedeutet.

[3]) Vgl. Pantschatantra, II, Str. 43.

[4]) Vgl. Mahâbhârata, XII, 5106.

Samenkorn; Bruder Feind, ein Altersgenoſſe feuchthändig [1]); denn jeder genießt ſelbſt allein ſein Leid und Freud'. [2]) Zwiſchen ſolchen, die ſich einander Unbill zugefügt haben, iſt keine [3]) Freundſchaft geziemend, und der Grund iſt vorüber, weshalb ich dort wohnte. Wer früher ſich vergangen und mit Nutzen und Ehre verehrt wird, deß Herz wird mistrauiſch; ſeine That jagt den Schwachen Furcht vor ihm ein. [4]) Wo erſt Verehrung, dann Verachtung auch, ſolch einen Ort ſoll man verlaſſen, ſelbſt wenn man von dem Feinde geehrt wird. Lange Zeit habe ich in deinem Hauſe geehrt gewohnt; jetzt iſt dieſe Feindſchaft entſtanden; gern flieg' ich nun ſchnell davon.»

Brahmadatta ſprach: «Wer ein Unrecht wieder vergolten, der verſchuldet ſich nicht damit; er zahlt dadurch ſeine Schuld ab; bleibe, Pûdſchanî! gehe nicht!»

Pûdſchanî ſprach: «Zwiſchen dem Verletzten und Verletzer iſt keine Genoſſenſchaft wieder zu knüpfen; das fühlt das Herz des Verletzten und Verletzers auch.»

Brahmadatta ſprach: «Zwiſchen dem Verletzten und Verletzer läßt ſich das Geſchehene wieder beilegen; man hat geſehen, daß Feindſchaft aufhört; die Sünde naht nicht wiederum.»

Pûdſchanî ſprach: «Die Feindſchaft iſt nicht zu Ende; keiner traue, indem er denkt: ich bin verſöhnt; durch Vertrauen wird man in der Welt gefangen; darum iſt beſſer: Nichtwiederſehen. Die, welche nicht durch Schnelligkeit, ſelbſt nicht durch ſehr ſcharfe Waffen, gefangen werden können, werden es durch Schmeicheln; gleichwie wilde durch zahme Elefanten.»

Brahmadatta ſprach: «Durch Zuſammenwohnen entſteht Liebe und Vertrauen zueinander, ſelbſt unter denen, die Lebendiges ver-

---

[1]) Nach der griechiſchen Ueberſetzung der arabiſchen Bearbeitung (ſ. weiterhin S. 572) ſcheint dies „begehrlich" zu bedeuten.

[2]) V. 5163, ſ. weiterhin.

[3]) Ich leſe na für sa.

[4]) Mit ſtarken Varianten kehrt dieſer Vers ſogleich 5180 wieder; ſ. Note.

nichten, wie zwiſchen dem Hunde und dem Tſchândâla (Jäger); zwiſchen denen, die ſich einander Unbill angethan, entſteht Milde; dieſe Feindſchaft dauert nicht, ſo wenig wie Waſſer, welches in einer Wolke iſt.»

Pûdſchanî ſprach: «Eine Feindſchaft, die auf folgende fünf Arten entſtanden iſt — wie die Verſtändigen wiſſen —, nämlich durch Frauen, Wohnung, Rede, durch einen Rivalen oder Vergehen, darin darf ein Erſatz Gewährender nicht getödtet werden, zumal von einem Kſhatriya, weder öffentlich noch heimlich, nachdem er die Stärke oder Schwäche der Schuld erkannt hat. Auf den Verletzten iſt kein Vertrauen zu ſetzen und wenn er auch befreundet wäre; verborgen dauert die Feindſchaft fort, gleichwie Feuer im Holz ſich birgt. Nicht durch Geld noch Vorwürfe, nicht durch Schmeicheln durch Worte der Schrift, wird gelöſcht des Zornes Feuer wie das Waſſerfeuer [1]) im Meer; denn nicht blos das Feuer der Feindſchaft, auch die aus dem Vergehen entſprungene That kommt nicht zur Ruhe, ohne verbrannt zu haben, o König! ohne den Untergang eines von beiden. Wer mit Nutzen und Ehre überſchüttet ward und nachher ſich vergangen hat, dem ſoll man nicht als Freund trauen; die That ſchreckt mit Gewalt von ihm ab [2]); ebenſo wenig irgendeinem, an welchem man ſich zu rächen hat: ich nicht dir, du nicht mir; ich habe in deinem Hauſe gewohnt; von jetzt an trau' ich dir nicht mehr.»

Brahmadatta ſprach: «Durch Kâla (die Zeit, das Schickſal) geſchieht, was geſchehen muß, und gleicherweiſe manche That; durch Kâla treten ſie ins Leben; wer fehlt auf Erden gegen wen? Auf gleiche Weiſe entſteht beides: Sterben ſowol als auch Geburt. Durch Kâla wird es hervorgebracht und durch ihn auch hört das Leben auf. Einige werden miteinander verbunden, und andere nicht. Kâla ergreift und verbrennt die Geſchöpfe, gleichwie Feuer das Holz verbrennt. Nicht ich bin der Grund, und nicht du auch, der wechſelſeitige Grund iſt der Erhabene. Kâla nimmt ohne Auf-

[1]) Ein mythiſches Feuer, welches die Inder in das Meer verlegen.
[2]) Dies iſt V. 5165 mit ſtarken Varianten, ſ. oben Note.

hören Glück und Unglück den Sterblichen. So bleib' hier wohnen voll Liebe, unverletzt, nach deinem Wunsch; ich habe verziehen, was gethan ist; verzeih' auch du, o Pûdschanî!»

Pûdschanî sprach: «Wenn Kâla dir der Urgrund ist, dann hätte keiner irgend Feindschaft. Warum schreiten Verwandte zur Vergeltung, wenn ihnen Verwandte erschlagen werden? Warum schlugen sich vor Alters Götter und Dämonen? Wenn durch Kâla Freud' und Leid zugemessen wäre [1]), Sein und Nichtsein, warum wünschen dann Kranke, daß Aerzte Arzenei bereiten? Wenn von Kâla ihr Los abhängt, wozu nützen dann Arzenei'n? Wozu wird dann diese unnütze Rede von Gramüberwältigten geführt? Wenn Kâla dir der Urgrund ist, woher hätte der Handelnde dann ein Recht? Dein Sohn hat meinen Sohn erschlagen; er ist geschlagen nun von mir; und unverweilt soll ich von dir getödtet werden, o Männerfürst! Denn ich habe aus Kummer über mein Kind Böses gegen deinen Sohn begangen. So höre denn auch von mir, wieso du Gewalt zu gebrauchen hast: des Essens und Spieles wegen wünschen Menschen die Vögel sich: außer Mord und Gefangennehmung ist kein drittes Mittel möglich. [2]) Aus Furcht vor Tod und Gefangenschaft suchen diese ein Mittel, sich zu befreien. Aus Tod und Misgeschick entspringt Leid, wie die der Veden kundigen Männer sagen; jeder liebt sein Leben, jeder liebt seine Kinder; jeder fürchtet sich vor Schmerzen; nach Freud' begehret jeglicher. Ein Leid ist das Alter, Brahmadatta! ein Schmerz der Verlust des Vermögens, ein Schmerz das Zusammenwohnen mit Feinden, ein Schmerz die Trennung von Freunden. Schmerz, der durch Tod und Gefangenschaft entsteht; einer, der durch die Frau, und auch ein angeborener; Schmerz über einen Sohn wälzt unaufhörlich die Menschen um. [3]) „Kein Schmerz über eines andern Schmerz", so sagen einige Thörichte. Wer des Schmerzes nicht kundig ist, der schwatzet wie ein weiser Mann; doch wer von Schmerz

---

[1]) Man lese: nirmâṇam.
[2]) V. 5193 f. weiterhin.
[3]) Parivartate in Causalbedeutung.

gequält leidet, wie spräch' ein solcher dieses aus? Wer aller Schmerzen Macht kundig, der fühlt für andere wie für sich. Was ich, o König, dir anthat und was du mir hast angethan, das läßt sich nicht in hundert Jahren ausmärzen, Feindebändiger! Wir haben angethan einander: für uns gibt es kein Bündniß mehr! Sowie du deines Sohnes denkest, wird auch von neu'm dein Haß geweckt. Wer, in tödtlichen Haß verfallen, dennoch Freundschaft zu schließen wünscht, für den gibt es keine Verbindung, wie für ein gebrochenes Thongefäß. Die Entscheidung ist in den Schriften über den eigenen Nutzen, und Vertrauen bringt Misgeschick. So hat auch Uçanas zwei Strophen gesprochen zu Prahlâda einst: „Wer seinem Todfeind schenkt Glauben, auf den heiligsten Eid sogar, solch ein Gläubiger bleibt kleben, gleichwie Honig an trocknem Gras.“ Denn im Geschlechte werden Feindschaften und Unbilden nicht vergessen; und es finden sich Erzähler: im Geschlecht erhält sich der Mann; aber die Feindschaften ererbend, schmeicheln sie, o du Männerherr! und zerstoßen ihn dann plötzlich [1]), gleichwie einen Krug am Stein. Nimmer, o König, soll trauen, wer irgendeinem Böses that; denn wer andern Unbill that, zieht durch Vertrauen sich Unglück zu.»

Brahmadatta sprach: «Durch Mistrauen findet man nie Güter und bestrebet sich auch nach nichts; und aus Furcht vor irgendetwas wird man einem Gestorbenen gleich.»

Pûdschanî sprach: «Wem die Füße sind verwundet und einer geht zu Fuß herum, dessen Füße werden zerfurcht, wenn er sie unverhüllt [2]) gebraucht; wer mit Augen, die erkrankt sind, gegen den Wind zu blicken wagt, schwer werden an der Windkrankheit deß Augen leiden sicherlich. Wer, auf gefährlichen Weg gerathen, aus Bethörung diesen betritt, ohne seine Kraft zu kennen, dessen Leben geht da zu Ende. Welcher Mensch aber, ohne die Jahreszeiten zu kennen, sein Feld bebaut, der erlangt, des Menschen-

---

[1]) Ich übersetze, als ob tûrṇam statt pûrṇam stände.

[2]) Der Sinn scheint mir aguptam statt suguptam zu empfehlen.

thuns [1]) ermangelnd, keine Frucht von da; wer aber ſtets eine taugliche angenehme Nahrung zu ſich nimmt — bitter oder ſauer oder ſüß —, der iſt fähig, unſterblich zu werden. Wer aber keine geſunde, ſondern aus Bethörung ſchlechte Nahrung genießt, ohne die Folgen davon zu kennen, deſſen Leben geht dadurch zu Ende. Schickſal und Menſchenthun [2]) ſtützen ſich eines auf das andere; die Braven ziehen das Handeln vor; die Feigen unterwerfen ſich dem Schickſal; das Werk, das eines Heil fördert, ſoll man thun, ſei es hart oder leicht; der keiner Thatkraft Fähige wird arm und ſtets von Nöthen genagt. Deswegen ſoll man ſich anſtrengen, ohne alle Rückſicht auf Gewinn; allen Beſitz im Stich laſſend, thue der Menſch, was Heil ihm bringt. Wiſſenſchaft, Muth und Rechtlichkeit, Stärke und fünftens Standhaftigkeit, die ſind die angeborenen Freunde; durch ſie leben die Weiſen hier. Haus, Metall und Landbeſitz, ein Weib und Freund, dieſe nennt man Unterlagen; die findet allerwärts der Mann. Der Weiſe freut ſich allerorten und allerorten glänzet er; niemand kann ihn in Furcht ſetzen; vor keinem Schreckbild hat er Furcht. Des Verſtändigen Beſitzthum nimmt ſelbſt vom kleinſten Anfang zu. Wer aber nicht gerecht handelt, deß Werk bleibt wie gebunden ſtehen. Die Menſchen, welche ſchwachſinnig an Haus und Liebe gefeſſelt ſind, deren Fleiſch ißt ein ſchlechtes Weib, gleichwie ..... [3]) Und andere ſagen: „Haus, Felder, Freunde und Vaterland“; ſo denkend verſinken die Menſchen aus Thorheit in Betrübniß. Aus dem angeborenen Lande, wenn es von Krankheit und Mangel geplagt iſt, ſoll man fliehen; gehen ſoll man, um anderswo zu wohnen, oder wohnen, wo man ſtets geehrt iſt. Darum werde

---

[1]) S. weiterhin.

[2]) S. Anm. zu Pantſchatantra, II, Str. 140, eigentlich 141.

[3]) Der Text iſt hier corrumpirt; die Ausgabe hat mâghamâ çegavâ iva; es liegt nahe, zu ſchreiben: mâghamâse (oder °mâse) gavâ iva; gavâ, von einem Thema gava für go, welches auch in Zuſammenſetzungen regelmäßig erſcheint, wäre in der epiſchen Sprache nicht auffallend, allein ich wüßte den Sinn nicht zu deuten; es hieße wörtlich: „wie Kühe in der Zeit (oder in dem Monat) Mâgha“.

ich woandershin gehen; hier zu wohnen, vermag ich nicht; solch Unwürdiges ist mir angethan und deinem Sohne auch, o Fürst! Weit soll man fliehen vom schlechten Weibe, vom schlechten Sohne und schlechten Könige, vom schlechten Freunde und schlechten Verwandten und schlechten Lande! Auf schlechten Sohn ist kein Verlaß, geschweige Liebe bei schlechtem Weib! Bei schlechtem König [1]) kein Wohlsein, in schlechtem Land kein Unterhalt; mit schlechtem Freunde kein Umgang, deß Liebe immer ungewiß; bei schlechtem Verwandten Misachtung, wenn Vermögen verloren ist. Das ist ein Weib, die Liebe redet; der ist ein Sohn, auf den Verlaß; ein Freund ist, dem man trauen kann; das ist ein Land, wo Unterhalt. Da, wo keine Gewaltthat ist, der Fürst ist ein streng herrschender; wo keine Furcht, der ist Blutsfreund, der den Armen mit Liebe pflegt. Gattin, Vaterland und Freunde, Sohn, Bekannte, Verwandte auch: all dies ist, wo ein Erdherrscher, der tugendhaft, des Rechtes Aug. Die Unterthanen eines, das Recht nicht kennenden, lösen sich auf durch Abweichung vom rechten Wege. Der König aber soll sorgfältig die Wurzel der drei Zustände [2]) hüten. Ein Sechstel als Steuer nehmend verwende er sie für sich. Der König, der seine Unterthanen nicht mit Gerechtigkeit schützt, ist wie ein Dieb. Ein König, welcher, Sicherheit versprechend, aus Habsucht nicht demgemäß handelt, auf den fallen aller Welt Sünden; als Ungerechter fährt er in die Hölle. Ein König, welcher Sicherheit verspricht und demgemäß handelt, der ist als ein Spender alles Heils zu erkennen, schützend den Unterthan nach Recht. Vater, Mutter, Lehrer, Schützer, Feuer, Kuvera (d. i. Gott des Reichthums), Yama (der Todesgott als Herrscher des Rechts), dies sind die sieben Eigenschaften eines Königs, wie Manu sagt, der Wesen Herr. Ein Vater ist des Reichs König, der Mitleid fühlt mit dem Unterthan. Denn so-

---

[1]) Ich lese kurâje.

[2]) Die drei Zustände, welche speciell auf den König bezogen werden, sind Zunahme, Unveränderlichkeit und Verfall; doch gibt es auch andere Dreiheiten, die hier vielleicht gemeint sind.

bald er ihn falſch leitet, dann gehet in die Quer der Menſch. Wie eine Mutter gibt er Leben, gibt Hülfe dem Bedürftigen; die Böſen verbrennt er, wie Feuer; als Yama bändigt er Fehlende; den Guten ſpendend Reichthümer, gewährt er Freude, Kuvera gleich; Lehrer iſt er als Rechtsweiſer und Schützer als Behütender. Der König, der durch ſeine Tugend Stadt- und Landbewohner feſſelt, deſſen Herrſchaft wird nie ſchwanken, weil er ſelber des Rechtes Hort. Die Verehrung der Stadt- und Landbewohner ſelbſt erfahrend, blickt ſolch ein König vergnügt in die Zukunft in dieſer und in jener Welt. Weß Unterthanen in ſtetem Schrecken, gequälet von der Steuern Laſt, durch Misgeſchicke vernichtet werden, dem ſteht der Untergang bevor. Weß Unterthanen zunehmen, wie der Lotus in dem Teich, der König wird als Beſitzer aller Früchte im Himmel geehrt. Kampf mit Mächtigen, o König! wird empfohlen zu keiner Zeit; wer mit Mächtigen Kampf führet, wie hätte Herrſchaft, Freude der?»

Bhiſhma ſprach: «Nachdem dies Vogelweibchen ſo geredet zu Brahmadatta, dem Männerherrn; da nahm es Abſchied vom König und ging, wohin es ihm beliebt. So hab' ich dir des Brahmadatta Unterredung mit Pûdſchanî erzählt, o beſter Männerherrſcher!»"

Die Darſtellung im Harivança gewährt auch den Namen des Sohnes des Brahmadatta, nämlich Sarvaſena; dieſes, ſowie der ein wenig abweichende Name des Vogels, nämlich Pûdſchaniyâ (die Ehrwürdige), einmal (V. 1135), jedoch auch Pûdſchanî, wie im Mahâbhârata, dann auch ſeine Bezeichnung als Sperling (V. 1136), ferner die einerſeits verhältnißmäßig ſehr kurze Faſſung, und andererſeits Bereicherung durch einige Zuſätze — insbeſondere die märchenhafte Schilderung des jungen Vogels, nachdem er ausgebrütet (V. 1131. 1132) — machen es nicht unwahrſcheinlich, daß die Faſſung im Harivança nicht auf der des Mahâbhârata beruht, ſondern auf einer andern Quelle. Doch kann uns das hier gleichgültig ſein. Die arabiſche Bearbeitung iſt, wie man bei einer Vergleichung ſich leicht überzeugen kann, weſentlich dieſelbe, wie die im Mahâbhârata, nicht blos bezüglich der That-

ſachen, ſondern auch der Reden; nur ſind dieſe im Mahâbhârata — insbeſondere gegen das Ende und zwar ganz unpaſſend — weiter ausgeſponnen. Einzelne Differenzen mögen auf Veränderungen, Auslaſſungen und Zuſätzen ebenſowol in der uns zu Gebote ſtehenden, ſicherlich ſpäten Recenſion des Mahâbhârata, als in den Ausflüſſen der Pehlewiüberſetzung beruhen. So hat z. B. Silv. de Sacy's Recenſion als Motiv dafür, daß der Prinz den Vogel umbringt, den ſonderbaren Zuſatz, daß der Vogel den Boden beſchmuzt habe; daß dieſer nur einem einzelnen Ausfluſſe angehörte, zeigt die griechiſche Ueberſetzung, wo der Vogel den Prinzen verwundet haben ſoll, und die hebräiſche, wo der Prinz ihn blos in Aerger und Ueberdruß auf die Erde wirft. Man ſieht, daß die gelehrten Abſchreiber ein Motiv für die Unthat vermißten. Wenn dagegen alle uns bekannten Ausflüſſe der arabiſchen Bearbeitung darin übereinſtimmen, daß der Vater den Vogel zurückzulocken ſuche, um ſich an ihm zu rächen, ſo ſcheint mir, trotzdem, daß ſich weder im Mahâbhârata noch im Harivança eine Spur davon findet, dies dennoch aus der urſprünglichen ſanskritiſchen Faſſung zu ſtammen. Das ganze Beſtreben, den Vogel zurück zu haben, hat ſonſt keinen Sinn. Die Weglaſſung dieſes Zuges erklärt ſich durch das Beſtreben, den König als fromm, fern von allem Rachegefühl darzuſtellen. Uebrigens muß man dem primären arabiſchen Texte durch Vergleichung ſeiner Ausflüſſe und des ſanskritiſchen nahe zu kommen ſuchen; voller zeigt ſich, wie gewöhnlich, auch hier die hebräiſche Ueberſetzung; ſo hat ſie — im Gegenſatz zu dem Silv. de Sacy'ſchen Text und der griechiſchen Ueberſetzung — V. 5193 bewahrt (Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 462, 11. 12; Johann von Capua, l., 2, b., 17); dagegen ſcheint die ſich ſonſt nicht widerſpiegelnde Ausführung über die Prädeſtination (Silv. de Sacy, a. a. O., S. 461, 8 fg.; Johann von Capua, l., 2, b., 2) in der That ein Zuſatz des jüdiſchen Ueberſetzers, der eine ſo craſſe Lehre nicht ohne Oppoſition hingehen laſſen wollte. Auch hier werden — wie bezüglich der ſanskritiſchen Darſtellung des 11. Kapitels (§. 219) — die Ausflüſſe der arabiſchen Ueberſetzung für die Conſtituirung des

entſprechenden Textes im Mahâbhârata von Wichtigkeit ſein; ſo lautet z. B. der 5163. Vers, welcher im Sanskrit keinen beſonders vernünftigen Sinn gewährt (ſ. oben S. 563 von: „Von den Verwandten ſind" bis: „ſein Leid und Freud'"), in Silv. de Sacy's Text (nach Knatchbull's Ueberſetzung, S. 289): „In all family connections as well as in the different relations of life, the sensible man acknowledges the various dependencies, which support and keep together the social system and sets their distinctive value on parents, brethren, wife, sons and daughters; but he learns to consider himself at times as an individual existing for himself"; in der griechiſchen (S. 91): „Φασὶ γὰρ ὡς δεῖ τοὺς νοῦν ἔχοντας τοὺς μὲν γονεῖς λογίζεσθαι φίλων τάξιν ἐπέχειν, τοὺς δὲ ἀδελφοὺς συνοδοιπόρων, τὰς δὲ ὁμοζύγους συνήθων, τοὺς δὲ υἱοὺς μνήμης ἕνεκα προειλημμένους, τὰς δὲ θυγατέρας ἀντιδίκους, τοὺς δὲ συγγενεῖς δανειστὰς καὶ χρεῶν ἀπαιτητὰς ἑαυτὸν δὲ μεμονωμένον καὶ πάσης συγγενείας ἔρημον"; in der hebräiſchen (nach Silv. de Sacy's Ueberſetzung, a. a. O., S. 456, 4): „L'homme prudent doit considérer ses pères comme des compagnons, ses frères comme des amis, ses femmes comme une liaison amoureuse, ses fils comme un monument élevé à sa gloire et qui conserve sa renommée, ses filles comme un sujet d'épreuve et de querelle, ses proches comme ses excrémens; et il doit se regarder lui-même au milieu d'eux comme solitaire et isolé." Die beiden letztern Ueberſetzungen ſtehen einander und dem Sanskrit augenſcheinlich näher als die erſte; ſie erweiſen ſich dadurch als treuere Reflexe des älteſten arabiſchen Textes, ſind aber höchſt wahrſcheinlich auch in Bezug auf das ihnen zu Grunde liegende Sanskritwerk treuer als unſer Text des Mahâbhârata.

In der griechiſchen Ueberſetzung iſt der Vogel zu einem Papagai gemacht — wol nur, weil er ſpricht —; im Anvár-i-Suhaili, ſehr unpaſſend, zu einer Lerche. Im arabiſchen Text bei Silv. de Sacy wird er, wie im Mahâbhârata, nur nach ſeinem Eigennamen benannt; dieſer wird mit der häufiger vorkommenden

Einſchiebung eines Naſals (vgl. Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft, XI, 326. 327) فنزه geſchrieben, was wol, in Uebereinſtimmung mit dem ſanskritiſchen Original pûdschanî, punza zu ſprechen iſt.

Dieſe ganze Fabel iſt ohne Zweifel buddhiſtiſchen Quellen entlehnt. Denn Brahmadatta ſpielt in ihren Legenden — jedoch als König von Benares bezeichnet, was aber wenig verſchlägt — eine ſehr hervortretende Rolle, vgl. Weber, Indiſche Studien, III, 357 fg.; Spence Hardy, Manual of Buddhism, 101 fg.; Dſanglun, 43; Somadeva, Kathâ-Sarit-Sâgara, XIX, 53, XX, 3; Harivança, 1048. 1275; Vishṇu-Pûraṇa, 452. 453; und bei Behandlung der Vetâlapancaviṇçati. Iſt aber dieſe Fabel aus buddhiſtiſchen Schriften entlehnt, ſo wird daſſelbe, der Stellung wegen, auch für die in §. 219 beſprochene, ihr unmittelbar im Arabiſchen und im Mahâbhârata, alſo auch ſicherlich im Grundwerke, vorhergegangene höchſt wahrſcheinlich; ſo gut wie gewiß wird es durch den §. 225 nachzuweiſenden buddhiſtiſchen Urſprung des Grundwerkes.

Die Fabel iſt, ihrer Idee nach, mit Pantſchatantra, III, 5, nahe verwandt (vgl. §. 150). Aus ihr entſtanden iſt Morlini, Nov., LVIII. Nachgeahmt iſt ſie, aber ſehr ſchlecht, bei Lafontaine, XII, 12. Vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 66, Note 3.

§. 222. In zwei der von Silv. de Sacy benutzten arabiſchen Manuſcripte iſt eine Erzählung von König Salomon und einem Greif eingeſchoben, nach Silv. de Sacy, Notices et Extraits, IX, 1, 461, Note. Natürlich iſt ſie ein ſpäterer Zuſatz, wie ſie denn auch in allen übrigen Ausflüſſen der arabiſchen Ueberſetzung fehlt.

Im Anvár-i-Suhailí ſind mehrere Erzählungen eingeſchoben.

1) „Der Derwiſch und die Diebe" (Anvár-i-Suhailí, 449; Cabinet des fées, XVIII, 67); es iſt die Erzählung von den Kranichen des Ibykus (Antipater Sidon. in der Anthol. palat., VII, 745; Plutarch, De garrul., c. XIV, 610 A.; Nemeſ., De nat. hom., 42; Zenob. Adagio, I, 37; Arſen., Viol., 30; vgl.

Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 71, Note 5; Grimm, KM., III, 195).

2) „Die Bäuerin und ihre Tochter" (Anvár-i-Suhaili, 453; Cabinet des fées, XVIII, 71); ebenfalls aus dem Occident, Aesop. Fur. 50, Cor. 20; Robert, Fables inédites, I, 72, wo „Gellert" hinzuzufügen.

3) „Sultan und Muſikant" (Anvár-i-Suhaili, 457; Cabinet des fées, XVIII, 73). Der letztere ermordet ſeinen Rivalen; dennoch wird ſein Leben geſchont; ſchlechte Erzählung.

4) „Der Arzt und der Kranke." Letzterer klagt über Leibſchmerzen und gibt als Grund an, daß er verbranntes Brod gegeſſen. Der Arzt — um ihn aus dem Grunde zu curiren — behandelt nicht den momentan kranken Theil, ſondern als eigentlichen Sitz der Krankheit die Augen, damit er in Zukunft verbranntes von gutem Brode zu unterſcheiden vermöge (Anvár-i-Suhaili, 458; fehlt im Cabinet des fées).

5) „Sultan und Vezier" (Anvár-i-Suhaili, 460; Cabinet des fées, XVIII, 75); eigentlich nur ein Vergleich, der an Pantſchatantra, III, Str. 13 u. ſ. w. erinnert, worüber oben §. 139 am Ende, S. 346.

6) „Derwiſch und Wolf" (Anvár-i-Suhaili, 466; Cabinet des fées, XVIII, 78). Der Derwiſch will dem Wolfe Moral predigen; ſowie dieſer aber eine Heerde Schafe ſieht, läßt er ihn im Stiche.

7) „Araber und Bäcker" (Anvár-i-Suhaili, 468; Cabinet des fées, XVIII, 79). Dieſe Erzählung iſt dem Arabſhah entlehnt, aus welchem ſie Cardonne in ſeinen Mélanges de litérat. orientale, I, 118, überſetzt mitgetheilt hat.

---

§. 223. Das 13. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion (Wolff, II, 34; Knatchbull, 298) folgt bei Symeon Seth ebenfalls auf das vorige und iſt bei ihm der 10. Abſchnitt (S. 94). Bei Johann von Capua dagegen ſteht es vier Kapitel weiter und iſt ebenfalls deſſen 13. (m., 6); ebenſo natürlich in der deutſchen

Ueberſetzung (Ulm 1483, X., IV) und der ſpaniſchen (LII, 6); bei Doni, Trattato, VI, 93; Raimond de Beziers, Kap. XV (Not. et Extr., X, 2, 16). Bei Nasr-Allah und im Anvár-i-Suhaili folgt es, wie in den erſten beiden Ausflüſſen, auf das vorige, bei Nasr-Allah als 11. (Not. et Extr., X, 1, 124), im Anvár-i-Suhaili und in der türkiſchen Bearbeitung als 9. (Anvár-i-Suhaili, 472; Cabinet des fées, XVIII, 83); vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, 66, 4.

Auch dieſes Kapitel gibt ſchon durch ſich ſelbſt ſeinen indiſchen Urſprung zu erkennen. Doch bedarf es auch hier weder einer Berufung auf das Gefühl, noch auf Einzelheiten. Es entſpricht ihm Mahábhárata, XII (III, 509), V. 4084 fg. Hier lautet die Darſtellung folgendermaßen:

„Yudhiſhthira ſprach:

«Unheilige in Geſtalt Heiliger und Heilige gleichend Unheiligen — wie ſollen wir, o Großvater! durchſchauen Menſchen dieſer Art?»

Bhiſhma ſprach:

«Hier auch erzählt man als Gleichniß folgende Ueberlieferung, das Geſpräch eines Tigers und eines Schakals; dieſes höre, o Yudhiſhthira:

In Purikà, der glückreichen Stadt, herrſchte vormals Paurika, ein nur auf anderer Verderben ſinnender, grauſamer, niedrigſt geſinnter Mann. Als ſein Leben abgelaufen war, da ging er unerwünſchten Gang, und durch ſeine frühern Werke verſündigt, ward er ein Schakal, doch kannt' er ſeinen vorigen Zuſtand und fühlte die allergrößte Reue; er enthielt ſich, Fleiſch zu eſſen, ſelbſt von andern dargereicht. Ohne ein Weſen zu verletzen, Wahrheit redend, ſeinem Gelübde treu, nährte er ſich, ſo lange er lebte, von abgefallenen Früchten nur. Seine Wohnung gewählt hatte auf einem Kirchhof der Schakal und aus Liebe zu ſeinem Geburtsort fand er Gefallen an keinem ſonſt. Alle Thiere ſeines Geſchlechts, ob ſeiner Tugend voll Verdruß, ſuchten mit liebreich beginnenden Reden ihn abzubringen von ſeinem Sinn. „Wohnend im furchtbaren Väterwalde, wünſchſt du zu leben tugendhaft;

dieſes Treiben iſt unziemlich, dieweil du ein fleiſchfreſſend Thier. Darum führe dich gleich uns auf! wir werden Speiſe geben dir! Laß fahren Tugend und ſchmauſe! unſere Nahrung ſei [1]) deine auch!“

Nachdem er dieſe Rede gehört hat, da antwortet er voll Bedacht mit ſüßen und beſcheidnen Worten, wohlbegründeten, höflichen: „Meine Geburt iſt nicht beſtimmend; durch Tugend bildet ſich das Geſchlecht; ich begehre nach den Werken, durch welche Glanz erworben wird. Wenn meine Wohnung auf dem Kirchhof, ſo hört, was ich beſtrebe, an! Das Herz bewirkt die Früchte der Handlungen; nicht durch eine Einſiedelei wird das Recht begründet; wenn einer in der Einſiedelei einen Brahmanen tödtet, begeht er da etwa nicht eine Sünde? Oder wenn er an einem andern Ort als eine Einſiedelei eine Kuh ſpendet, wäre dieſe Gabe darum umſonſt? Ihr, durch Eigennutz getrieben, ſeid auf Nahrung allein bedacht; daran knüpfen ſich drei Schäden; dieſe ſeh'n die Bethörten nicht. Darum finde ich kein Gefallen an dieſem tadelnswerthen Leben; denn es iſt aus Mistrauen geſchaffen [2]), leidet an falſcher Betrachtung der Dinge und iſt in dieſer und jener Welt verhaßt.“

Ein Tiger von berühmter Stärke, ihn als weiſe und tugendhaft erkennend, macht' ihn zum Miniſter und ließ ihn ehren wie ſich ſelbſt.

Der Tiger ſprach: „O Frommer! ich habe dein Weſen erkannt; bringe dein Leben mit mir zu! Du kannſt wählen die Genüſſe, welche du wünſcheſt, und kannſt dich von vielen [3]) fern halten; wir werden zwar ſtreng genannt, dir aber ſagen wir: du wirſt mit Glück und Segen Freundlichkeit gepaart finden.“

Nachdem der Schakal darauf dieſe Rede des großherzigen Indra (d. i. höchſter Herrſcher) des Wildes verehrt hatte, ſprach

---

[1]) Ich leſe: tad astu te.

[2]) Sollte apratyayakritam zu leſen ſein: „es ſchaffet Mistrauen“?

[3]) Wäre nicht câpushkalâh zu ändern: „und dich fern halten von denen, die nicht die höchſten“?

er, ein wenig ſich beugend, folgende demüthige Worte: „Dieſe Rede in Bezug auf mich iſt deiner würdig, o großer König! daß du tugendhafte Genoſſen ſucheſt, die erfahren in Nutzen und Recht. Denn es iſt nicht möglich, die Herrſchaft zu führen ohne einen Miniſter oder vermittelſt eines ſchlechten Miniſters, o Held! der ein Feind des (eigenen) Körpers. Ergebene Genoſſen aber, der Regierungskunſt kundige, eng verbundene, die nicht miteinander verbrüdert ſind, zu überzeugen begierige, von Habſucht freie, die ſich keine Betrügereien erlaubt haben, weiſe, auf das Gute bedachte, verſtändige, die mögeſt du ehren, o Glückreicher! wie Lehrer und wie Aeltern. Mir aber liegt nichts am Herzen als Genügſamkeit; ich liebe keine angenehmen Genüſſe und keine Herrſchaft unter dir. Denn meine Tugend paßt nicht zu deinen alten Dienern und dieſe Bösgeſinnten werden Zwietracht zwiſchen dir und mir ſäen. Denn mit andern, ſelbſt Tugendhaften umzugehen, iſt nicht löblich [1]); mein Geiſt iſt geläutert; ich bin mit hohem Glück verſehen, ſelbſt unter Sündern ohne Furcht, weitblickend, von mächtigem Willen, reich an Kenntniß und an Kraft, ich habe mein Ziel erreicht, verliere die Frucht meiner Handlungen nicht und bin mit Genüſſen reich geſchmückt. Nicht mit ſehr Wenigem bin ich befriedigt; Freiheit von Leid hab' ich mir zum Ziel geſetzt; im Hofdienſt bin ich unerfahren, im Walde wandernd nach freiem Willen. Tadel und Vergehen der Könige fallen alle auf die unter ſeinem Schutz Wohnenden; den im Walde Wohnenden iſt aber furchtloſe Uebung ihrer Gelübde, frei von aller Begierde. Die Furcht, welche im Herzen eines von einem König Gerufenen herrſcht, kennt der Genügſame, von Wurzeln und Früchten im Walde ſich Nährende nicht. Wenn ich leidloſen Trunk und ſüße Speiſe unter Furcht vergleiche, dann ſehe ich wahrlich, daß da Freude, wo Sorgloſigkeit iſt. Nicht werden ſo viel Unterthanen von den Königen wegen Vergehen belehrt, als durch Unbilden beeinträchtigt umkommen. Wenn dieſes jedoch von mir nothwendig gethan werden ſoll, o Indra des Wilds! dann — wenn es dir

[1]) Die Aſceten müſſen, als Einſiedler, eigentlich ſtets ohne Umgang leben.

beliebt — wünſche ich einen Vertrag [1]) gemacht, wie es in Bezug auf mich gehalten werden ſoll: Die Meinigen mußt du verehren und gutem Rathe Gehör geben; und was von mir beſchloſſen iſt, das muß feſt bei dir beſtehn; niemals darf ich nöthig haben, mit deinen übrigen Miniſtern zu berathen; der Lebensklugheit Unkundige, (mir) Nachſtellende müſſen umſonſt ſprechen, wenn ich folge; nur mit dir allein zuſammenkommend, gebe ich meinen guten Rath insgeheim; und bezüglich der Angelegenheiten der Verwandten darfſt du mich nicht fragen, ſei es Gutes oder Böſes; und nachdem du mit mir Rath gepflogen und ſpäter, darfſt du gegen die Miniſter keine Unbill begehn; und gegen die Meinigen darfſt du im Zorn keine Strafe verhängen."

„So ſei es!" Mit dieſem Worte ward er vom Indra des Wildes beehrt und der Schakal erhielt aus dem Schoſe des Tigers das Amt eines Miniſterraths.

Als die frühern Diener ihn ſo hochgeſtellt ſahn, geehrt in ſeinen Werken, ſo haßten ſie ihn ſehr und ſchloſſen fort und fort Verbindungen gegen ihn; und nachdem ſie unter dem Schein der Freundſchaft dem Schakal geſchmeichelt und ſeine Gunſt erworben hatten, ſuchten ſie, feindlich geſinnt, ihn durch Anſchuldigungen zu ſtürzen. Die ſonſt früher damit zugebracht hatten, daß ſie ſich an anderer Gut vergriffen, konnten jetzt, vom Schakal im Zügel gehalten, kein fremdes Gut nehmen; wünſchend, daß er ſich etwas zu Schulden kommen laſſe, reizen ſie ihn mit Reden auf und ſuchen ſeinen Sinn durch große Güter zu verlocken; aber auch dadurch nicht wich dieſer Hochweiſe von ſeiner Standhaftigkeit. Darauf verſchworen ſich andere zu ſeinem Untergang: wohl zurechtgemachtes Fleiſch, welches der Indra des Wildes liebte, das ſtahlen ſie ſelbſt und legten es in ſeinem Hauſe nieder. Er wußte aber dies alles, weshalb es weggenommen war [2]) und von wem dies angerathen war; aber mit Abſicht ließ er es geſchehen. Dieſer Vertrag war von ihm gemacht, als er das Miniſteramt an-

[1]) Corrigire: samayaṁ.
[2]) V. 4128.

trat: „Keine Unbill darfst du begehen, o König, wenn du hier Freundschaft wünschst.“

Als der Indra des Wilds nun hungrig war und aufgestanden, um zu essen, so ließ sich das Fleisch nicht finden, welches zum Essen aufgetragen werden sollte. Da befahl der König des Wildes, daß der Dieb erforscht werde; von den Heuchlern wurde nun dem Indra des Wilds gesagt, „Dieses Fleisch ist von deinem Minister gestohlen, dem gelehrten, sich weise dünkenden“. Als der Tiger die Unzuverlässigkeit des Schakals hörte, gerieth er in Zorn, und in seiner Wuth beschloß der König den Tod des Schakals. Als die frühern Minister diese Blöße desselben sahen, da sprachen sie: „Dieser bringt uns alle um unsern Lebensunterhalt!“ Nachdem sie das erwogen, schilderten sie wieder seine Thaten: „Dieses, so was hat der gethan! Was wäre der nicht fähig zu thun?! Auch hat der Herr schon früher gehört, wieso er so ist: nur in Worten ist er der Gerechteste, seinem Wesen nach aber schrecklich: denn unter dem Schein der Gerechtigkeit ist er ein Bösewicht, der heuchlerisch Gelübde übt; eines Zweckes halber übt er Entsagung in Gelübden, die Speise zum Gegenstand haben; wenn du keinen Glauben gewährst, so wollen wir es dir beweisen“. Darauf wurde rasch dieses Fleisch augenblicklich von dem Schakal geholt. Als der Tiger den Diebstahl des Fleisches erkannt und diese Reden gehört hatte, befahl er, daß der Schakal getödtet werden solle. Als die Mutter des Tigers dessen Rede hörte, kam sie herbei, um den König des Wilds durch dienliche Reden zur Vernunft zu bringen. „O Sohn! du darfst dies aus Thaten des Trugs Verbundene nicht annehmen; der Redliche möchte durch den Unredlichen zu Schaden kommen, durch Sünden, welche aus Neid auf sein Thun entstanden sind; keiner erträgt Größe; Vorzug gebiert Feindschaft; denn selbst auf einen redlichen Weisen wird Vergehen geworfen; selbst dem Mönche gegenüber, der, im Walde wohnend, seine Werke verrichtet, gibt es drei Standpunkte, Freunde, Feinde und Gleichgültige; die Redlichen [1]) werden gehaßt

[1]) V. 4143.

von den Habsüchtigen, die Muthigen von den Feigen, die Weisen von den Thoren, die Reichen von den Armen, die Gerechten von den Ungerechten, die Schönen von den Häßlichen. Viele gelehrte Thoren, Habsüchtige, von Trug Lebende können Schuld dem Unschuldigen aufbürden nach Vrihaspati's Meinung. Und wenn auch dieses Fleisch aus dem leeren Hause dir genommen ist — er genießt es ja nicht einmal [1]), wenn es ihm gegeben wird —, gut dann! so laß es verziehen sein! Treulose haben den Schein von Treuen, und Treue sehen wie Treulose aus; es zeigen sich mancherlei Zustände; in denen geziemet Prüfung sich. Der Himmel sieht aus wie ein Boden, ein Glühwürmchen dem Feuer gleich [2]); und doch ist kein Boden am Himmel und im Glühwürmchen ist kein Feuer. Darum ist es geziemend, eine Sache zu prüfen, selbst wenn man sie vor Augen sieht; wer befiehlt, nachdem er die Sachen geprüft hat, der braucht nachher nicht zu bereuen. Das ist nichts Schweres, daß ein Mächtiger des Feindes Tod bewirkt; hoch zu preisen und ruhmvoll ist in der Welt der Mächtigen Geduld. Dieser von dir Angestellte, o Sohn! ist unter den Häuptlingen weitberühmt; schwer wird ein würdiger Mann erlangt; erhalte diesen deinen Freund! Denn wer einen Redlichen, der durch seiner Feinde Schuld angeklagt ist, auf ungerechte Weise behandelt, der geht, nachdem er selbst seinen Minister verletzt, schleunig zu Grunde."

Auch kam ein Gerechtigkeitliebender von diesen gegen den Schakal verschworenen Feinden und sagte aus, wie dieser Betrug angezettelt ward. Nachdem darauf seine Rechtlichkeit anerkannt war, wurde er mit Wohlthaten überhäuft, freigesprochen und voll Liebe von dem Indra des Wilds wiederholt umarmt. Der Schakal aber, kundig der Schriften über Lebensklugheit, bat den Indra des Wilds um seine Entlassung; schwer gequält durch diesen Verdruß, begehrte er sich niederzusetzen, um sich zu Tode zu fasten. Der Tiger aber, die Augen weit aufreißend, suchte liebevoll den sehr gerechten Schakal zurückzuhalten, ihn verehrend mit Ehren-

[1]) V. 4146.
[2]) V. 4148.

bezeigung. Der Schakal aber blickte den in Verwirrung Gerathenen liebevoll an und ſprach, ſich neigend, mit von Thränen gebrochener Stimme folgende Worte: „Erſt bin ich von dir geehrt und nachher ebenſo entehrt; geſtoßen in die Reihe der Feinde, kann ich nicht bei dir bleiben. Unzufriedene [1]), von ihrer Stelle gefallene, von ihrer Ehre wieder herabgeſtürzte Diener, die von dem Herrn ſelbſt verletzt [2]) ſind, denen ihre Feinde nachgeſtellt haben, Arme und Habſüchtige, Erzürnte, Furchtſame, Getäuſchte, des Ihrigen Beraubte, Stolze, ſehr Begehrliche, die nichts an ſich ziehen können [3]), und alle, welchen Unbill zugefügt iſt und die einer Fülle von Unglück entgegenſehen, alle dieſe ſind geheime und verſtellte Rüſtzeuge der Feinde; oder wie könnteſt du wieder Vertrauen faſſen zu einem mit Verachtung Behandelten, von ſeiner Stellung Geſtürzten? oder wie ich mich halten? Nachdem du mich als einen Tauglichen gewählt und als Geprüften angeſtellt, haſt du den gemachten Vertrag gebrochen und mich entehrt. Wen man zuerſt als rechtſchaffen in dem Rathe bezeichnet hat, den zeihe man nicht der Untugend, wenn man ſein Wort in Ehren hält. [4]) So wirſt du kein Vertraun faſſen zu mir, den du entehret haſt, und vor dir, der du das Vertrauen zu mir verloren, werde ich in Furcht ſein. Du bedenklich und ich furchtſam, wir bieten dem Feinde Blößen dar; Nichtliebende und Unzufriedene — das iſt ein Ding an Ränken reich. Schwer wird verbunden, was getrennt iſt, und was verbunden, ſchwer getrennt; doch bei Freundſchaft, die erſt getrennt und dann wieder verbunden, da waltet Liebe nimmermehr. [5]) Denn keiner lebt für den Nutzen [6]) eines Herrn,

---

[1]) V. 4159 fg.

[2]) Ich überſetze, als ob apakṛitâḥ ſtände, ohne jedoch zu verkennen, daß ſich, obgleich mit Mühe, auch apahṛitâḥ erklären ließe, vgl. weiterhin die griechiſche Ueberſetzung dieſer Stelle.

[3]) Oder wäre tyaktadânâ zu leſen, „die keine Geſchicke erhalten“? Vgl. weiterhin die griechiſche Ueberſetzung.

[4]) Vgl. Pantſchatantra, I, Str. 274.

[5]) Vgl. ebend., III, Str. 135 und Anm. dazu.

[6]) Ich verbinde hite.

weder des der Feinde noch des seinigen: den eignen Nutzen haben sie im Auge; liebende Herzen sind schwer erlangt. Schwer sind die Menschen zu erkennen; denn leicht beweglich ist ihr Sinn. Tüchtige oder Furchtlose gibt's unter hundert einen nur. Unnütz ist es, Menschen hoch stellen, unnütz, sie zu erniedrigen; nur Glück und Unglück sind mächtig, des Sinnes Wechsel darzuthun."

Nachdem er eine so gestaltete versöhnliche Rede gesprochen, begründet auf Nutzen, Genuß und Recht, und den König sich gnädig gestimmt, ging der Schakal in den Wald; und nachdem der Weise diesen Indra des Wilds zufriedengestellt hatte, unterwarf sich der Schakal einem zu Tode Fasten und stieg, nachdem er seinen Körper verlassen, zum Himmel empor."

Wer die arabische Bearbeitung mit der eben aus dem Mahâbhârata gegebenen vergleicht, wird, trotz aller Differenzen, anerkennen, daß beide auf Einem Grunde beruhen. Auch sind die Differenzen, wenngleich stärker als bei den zuletzt besprochenen Kapiteln, doch keineswegs bedeutend. Der Eintritt des Löwen im Arabischen statt des Tigers hat nichts Auffallendes und ist uns schon vorgekommen; vgl. §. 22, wo ich die Vermuthung ausgesprochen habe, daß das Arabische hier nicht willkürlich geändert habe, sondern so schon das sanskritische Original gehabt haben mochte. Der Hauptunterschied liegt darin, daß im ganzen die Darstellung, gegen die sonstige Lust der Inder an Breite und Ausführlichkeit, viel kürzer und minder ausführlich ist als die arabische. Die Unterhandlung des Löwen mit dem Schakal ist im Arabischen reicher und ausführlicher, ebenso die Anklage der Feinde des Schakals, seine Vertheidigerin, die Mutter des Thierkönigs, hält im Arabischen zwei Reden, während sie im Mahâbhârata nur eine hält. Ein zweiter Unterschied liegt ferner darin, daß sich der Schakal — obgleich er zuletzt wesentlich dieselbe Rede hält, wie im Mahâbhârata (vgl. weiterhin) — dennoch bewegen läßt, sein Amt wieder anzunehmen; ob die arabische Bearbeitung hierin mit dem ihr mittelbar zu Grunde liegenden Original stimmt, oder ob das Mahâbhârata dessen treuerer Spiegel in dieser Beziehung ist, wage ich mit Sicherheit nicht zu entscheiden. Denn so sehr ich

mich dazu neige, im ganzen die arabiſche Bearbeitung als ein treueres — ja wol faſt ganz treues — Abbild des ſanskritiſchen Originals zu betrachten — wofür man hier die ungleich vollkommenere Darſtellung in den arabiſchen Ausflüſſen geltend machen darf —, ſo ſcheint doch die ganze Anlage der Fabel dahin zu zielen, daß der Schakal allem weltlichen Treiben am Ende entſagt. Dagegen läßt ſich jedoch geltend machen, daß das Grundwerk, welches dieſe Fabel wol ohne Zweifel ebenfalls, wie die beiden vorigen Abſchnitte und ſo viele andere Fabeln und Erzählungen, buddhiſtiſchen Quellen entlehnte — denn ihr Charakter im ganzen, ſowie auch viele Einzelheiten, verrathen ſich als ſpeciell buddhiſtiſch —, dieſe Tendenz zwar nicht verwiſchte, dennoch aber, um den Werth eines ſo frommen Miniſters recht deutlich zu zeigen, ihn wieder in den Dienſt treten ließ. Dieſe Anſicht erhält auch dadurch eine Beſtätigung, daß das Ganze nur mit dieſer Veränderung eine paſſende Stellung in einem Werke über Regierungskunſt finden konnte; ſollte gezeigt werden, was ein König alles thun müſſe, um ſich einen mit Unrecht verletzten, redlichen Miniſter zu erhalten, ſo mußte ſeine Bemühung nothwendig auch gelingen. Nehmen wir aber dies an, ſo können wir nicht gut annehmen, daß die Darſtellung im Mahâbhârata aus dem Grundwerke des Pantſchatantra u. ſ. w. gefloſſen ſei; es iſt alsdann eher entweder das Umgekehrte der Fall, oder beiden liegt eine gemeinſchaftliche Quelle zu Grunde. Die Darſtellung wäre in dem ſanskritiſchen Grundwerke dem politiſchen Zwecke gemäß geändert. Dafür, daß auch die zweite Rede der Königin in dem ſanskritiſchen Grundwerke ſtand — dieſes alſo nicht, wie das Mahâbhârata, ihr nur eine in den Mund legte —, ſpricht der Umſtand, daß die griechiſche Ueberſetzung und die des Johann von Capua — im Gegenſatz zu Silv. de Sacy's Recenſion, wo ſie fehlt — eine Stelle enthalten, welche augenſcheinlich Pantſchatantra, I, Str. 376. reflectirt, auf jeden Fall wenigſtens deren zweite Hälfte; im Griechiſchen lautet ſie (S. 100): „καὶ μὴ καταφρονήσῃς τούτων ὡς μηδαμινῶν· ὁ γὰρ ἀσθενὴς χόρτος συνδεδεμένος σχοινίον ἀποτελεῖ, δυνάμενον τὸν παμμεγέθη κατέχειν ἐλέφαντα“;

bei Johann von Capua, n., 2, b.: „Ac nunquam contra te et fideles tuos consilium intelligent. Nam herbae et foenum agri quando junguntur fit ex illis funis cum qua ligatur camelus".

Unter den Ausflüssen der arabischen Ueberſetzung ſcheint, wie gewöhnlich, die hebräiſche Ueberſetzung der treueſte Spiegel; ſie reflectirt V. 4148 und 4143 und 4144 (vgl. oben S. 579. 580, Note) des Mahâbhârata, welche bei Silv. de Sacy und in der griechiſchen Ueberſetzung nicht zu erkennen ſind; den erſtern ſehr dunkel (n., 2, a.) durch die Worte: „Aut sicut lucerna (?) vermis dencte (ſo!) lucens videns eam estimat fore magnam. Sed manu apprehensa parva et quasi nihil est et in ea nullum videt colorem"; die andern (ebend.): „Et scire debes quod a die mundi creationis semper stulti invident sapientibus. Impii vero justis et nobilibus ignobiles". Ueberhaupt iſt die Darſtellung hier mehrfach voller, ſo z. B. gleich die einleitende Rede des Philoſophen (welche in der griechiſchen Ueberſetzung ganz ausgelaſſen iſt); ferner die zweite der Königin. Eine andere Stelle in V. 4146, welche bei Silv. de Sacy fehlt, hat außer Johann von Capua auch die griechiſche Ueberſetzung; hier lautet ſie: „πῶς ὁ τοιοῦτος ἐν χρόνῳ τοσούτῳ κρεῶν ἀπεχόμενος" (S. 99); bei Johann von Capua (a. a. O.): „cum non comedat". In der Schlußrede des Aſceten dagegen hat die griechiſche Ueberſetzung eine Stelle des ſanskritiſchen Originals bewahrt, welche ſowol bei Silv. de Sacy als bei Johann von Capua fehlt, nämlich Mahâbhârata, V. 4159; ſie lautet hier (S. 110): „δεῖ γὰρ τους βασιλεῖς παρατηρεῖν τοὺς παρ' αὐτῶν ἀδίκως βλαπτομένους καὶ τοὺς πλοῦτον ὁμοίως ἀφαιρουμένους καὶ τοὺς ποτὲ οἰκείους, ἀναιτίως ἀπομακρυνθέντας καὶ τοὺς στερηθέντας μισθοῦ τινος καὶ τοὺς πλεονέκτας καὶ ἀπλήστους καὶ λογιζομένους τὴν τῶν βασιλέων ὠφελείαν οἰκείαν βλάβην καὶ τὴν ἐκείνου βλάβην ἰδίαν ὠφελείαν, οὗτοι γὰρ πάντες ἐχθρῶν τάξιν ἐπέχουσι, καὶ φευκτέοι εἰσί."

§. 224. Im Anvár-i-Suhaili ſind auch in dieſem Kapitel mehrere Erzählungen eingeſchoben:

1) eine, wo insbesondere philosophische Betrachtungen bei Gelegenheit des Schicksals von Fliegen angestellt werden, die sich an den Rand oder in die Tiefe eines Honigtopfs gesetzt haben (Anvár-i-Suhaili, 482; Cabinet des fées, XVIII, 88);

2) „der Sultan und dessen schöne Geliebte"; jener tödtet diese, weil er sie zu sehr liebt (Anvár-i-Suhaili, 489; Cabinet des fées, XVIII, 95). Nicht unähnlich ist Somadeva, Märchensammlung, Brockhaus' Uebersetzung S. 67 fg., wo die Königin aus einem ähnlichen Grunde für todt ausgegeben wird. Eine weitläufige Ausführung dieses Motivs, wo die vorliegende Erzählung des Anvár-i-Suhaili als Rahmen dient, findet sich in Tausendundeine Nacht, III, 903—IV, 24 (Weil);

3) eine ganz närrische, wo sich ein Kaufmann umbringen läßt, um einen Derwisch, den er haßt, in den Verdacht zu bringen, daß er ihn ermordet habe (Anvár-i-Suhaili, 498; Cabinet des fées, XVIII, 102).

4) Der König von Yemen — in der türkischen Bearbeitung Nushirvan genannt — ist so edelmüthig, einen verjagten Diener, der ihn bestiehlt, wieder anzustellen (Anvár-i-Suhaili, 506; Cabinet des fées, XVIII, 110).

---

§. 225. Das 14. Kapitel bei Silv. de Sacy (Wolff, II, 55 fg.; Knatchbull, 314) geht in der griechischen Uebersetzung schon dessen 10. voraus und ist ihr 7. Abschnitt (S. 78); bei Johann von Capua folgt es dem 12. der Silv. de Sacy'schen Recension und ist das 10. (l., 3), ebenso in der deutschen, Ulm 1483 (S., VI), und spanischen (fol. XLVI, a.), bei Doni, Trattato, VI (S. 78); Raimond de Bezièrs, Kap. XII (Notices et Extr., X, 2, 16). Bei Nasr-Allah ist es das 14. Kapitel (Not. et Extr., X, 1, 124) und folgt hinter dem 16. der Silv. de Sacy'schen Recension; damit übereinstimmend ist es im Anvár-i-Suhaili und in der türkischen Bearbeitung das 12. Kapitel (Anvár-i-Suhaili, 550; Cabinet des fées, XVIII, 148).

Der Inhalt dieses Kapitels ist bisjetzt in indischen Schriften,

in ſeiner Totalität entſprechend, nicht nachzuweiſen. Dennoch erinnert auch dieſe Erzählung durch ihren Charakter im ganzen und ebenſo durch Einzelheiten ſo ſehr an Indiſches, daß ich, ſchon ehe ich den im Folgenden zu gebenden Beweis — wegen Mangels von Spence Hardy, Manual of Buddhism — zu geben fähig war, für meine Perſon überzeugt war, daß ſie ebenfalls, ſowie die drei vorhergehenden Kapitel in dem ſanskritiſchen Originale ſtand, nach welchem die Pehlewiüberſetzung gefertigt iſt, und ebenfalls höchſt wahrſcheinlich aus buddhiſtiſchen Quellen urſprünglich ſtammte. Dafür ſprechen folgende zwei Momente: 1) die lateiniſche Ueberſetzung des Johann von Capua, welche, wie wir ſogleich weiterhin bemerken werden, wie gewöhnlich, auf einem vollern und gewiß auch ältern und beſſern Text beruht als Silv. de Sacy's arabiſche Recenſion, hat m., 2, b., 29, in Uebereinſtimmung mit der griechiſchen Ueberſetzung, 85, 17. 18: „Quatuor sunt qui timent quod non est timendum: quaedam parva avis quae stans in arbore elevat unum pedem suorum timens ne forte cadat coelum super eum"; die griechiſche Ueberſetzung hat richtiger: „ὁ ὑψῶν τοὺς πόδας εἰς τὸν οὐρανόν." Dieſe Stelle reflectirt nämlich die 357. Strophe des erſten Buchs des Pantſchatantra, welche ſich aber hier in keinem der uns bekannten Ausflüſſe der arabiſchen Ueberſetzung findet und in dem ſanskritiſchen Originale, welches die mittelbare Grundlage der arabiſchen Ueberſetzung iſt, höchſt wahrſcheinlich auch noch nicht ſtand (vgl. §. 82); ſie iſt alſo ſchwerlich von einem Nichtinder hierher geſetzt, ſondern ſpricht dafür, daß das Original indiſch war; 2) der Umſtand, daß die Scene nach Indien verlegt iſt und das eigenthümliche Auftreten der Brahmanen in der Erzählung. Entſcheidend aber war für dieſe Anſicht, daß ſich der Haupttheil dieſer Erzählung als buddhiſtiſch erweiſt. Sie zerfällt nämlich augenſcheinlich in zwei Theile, welche durch eine deutlich erkennbare Naht erſt miteinander verbunden ſind. Der erſte enthält des Königs Träume, die Auslegung der Brahmanen, den Rath der Königin, den Kibariyun zu fragen, und den glücklichen Ausgang dieſes Raths. Dieſem Theile entſpricht nun, abgeſehen von Einzelheiten, faſt vollſtändig

die buddhistische Legende bei Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 303. Diese lautet ungefähr folgendermaßen: „Der König von Koçala, Pasénádi (im Sanskrit Prasenadschit, vgl. Köppen, Religion des Buddha, S. 98, Note 3), hatte sechzehn Träume in Einer Nacht. Am Morgen erzählt er sie den Brahmanen. Sie sagten, es drohten seiner Herrschaft und seinem Leben große Gefahren. Um diese abzuwenden, empfehlen sie je vier Thieropfer. Dies hatten sie zu ihrem eigenen Vortheil gerathen und beeiferten sich, die Ausführung zu veranlassen. Als dies die Königin Mallikâ [1]) bemerkte, fragte sie, was vorginge? und als sie es erfuhr, rieth sie dem Könige, sich an Buddha zu wenden. Der König folgt ihr und erzählt ihm in Sewet (Çrâvastî) seine Träume. Der erste ist: vier wilde Bullen nähern sich einander, um zu kämpfen, als aber die Leute sich versammeln, laufen sie weg." Ebenso unbedeutend und theilweise närrisch sind die übrigen Träume und werden, wo möglich, durch die Auslegungen noch an Thorheit übertroffen. Ich enthalte mich daher, sie aufzuzählen und bemerke nur, daß keiner derselben mit denen in der arabischen Bearbeitung, welche übrigens fast von derselben Gattung sind, übereinstimmt.

Mit dieser Legende ist der erste Theil des 14. Kapitels augenscheinlich wesentlich identisch. Eine Hauptabweichung ist zwar, daß in jener Buddha befragt wird; vielleicht ist dies aber ein bloßer Schein. Denn die Königin räth in der griechischen Uebersetzung (S. 80), τὸν παρ' ἡμῖν ἀσκητήν zu befragen. Dies heißt wörtlich „unsern Asceten", und das Wort „unsern" scheint schon, dieser wörtlichen Uebersetzung gemäß, einen Gegensatz zu den von dem König befragten Brahmanen zu bilden. Diese Deutung erhält aber keine geringe Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns einer andern Legende von der Königin Mallikâ erinnern. Diese erzählt Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 285, etwa folgender-

[1]) Vgl. Schiefner, Eine tibetische Lebensbeschreibung Śâkyamuni's, S. 52, Note 57, der sie Mâlinî nennt; die sanskritische Form ist wol Mâlikâ, „die Blumenverkäuferin".

maßen: „Die Tochter des vornehmſten Blumenhändlers von Koçala legte einſt, als ſie ausging, um Blumen zu ſammeln, drei Kuchen in ihren Korb, um ſie zu eſſen, wenn ſie hungrig würde. An demſelben Morgen erkannte Buddha, daß ſie verdiene, von ihm Beiſtand zu erhalten. Als er mit 500 Prieſtern nach Sewet ging, um Almoſen zu ſammeln, begegnete er ihr; ſie gab ihm die Kuchen. Er lächelte und ſagte: daß die Religion (natürlich die buddhiſtiſche) von ihr einſt große Hülfe haben würde; zu Ananda ſagte er, daß ſie Königin von Koçala werden würde. Das Mädchen hörte dies und wunderte ſich, wie es möglich ſein würde. Im Garten dachte ſie an das, was ſie gehört, ſang und pflückte Blumen. Der König war Paſénádi (Prasenadschit), Sohn des Mahâkoçala, deſſen Tochter mit Bimbiſâra, dem König von Rádſchagriha, verheirathet geweſen war. Deren Mitgift war Sewet (Çrâvastî). Als aber ihr Sohn Adſchâtaçatru ſeinen Vater ermordet hatte, hatte ihr Vater Sewet wieder erobert. Darüber war ein Krieg mit Adſchâtaçatru ausgebrochen. Zuletzt hat Adſchâtaçatru den König von Koçala geſchlagen. Dieſer flüchtete aus der Schlacht und kam eben, als das Mädchen ſang und pflückte. Als ſie ihn ſah, dachte ſie an Buddha's Wort. Der König fragte ſie, wer ſie wäre und ob ſie verheirathet ſei? Nicht lange nach ſeiner Ankunft ließ er ſie holen und machte ſie zur erſten Königin. Sie hieß Koçala-Mallikâ, die Blumiſtin von Koçala."

Beide Legenden gehören zuſammen und beziehen ſich auf die Bekehrung des Königs Praſenadſchit, welcher ſpäter dann einer der eifrigſten Buddhiſten ward; Köppen, a. a. O., S. 99. Die von ihm an die Spitze der Frauen geſtellte Geliebte iſt ſchon Bekennerin des Buddhismus; der König noch dem Brahmathum zugethan, und die Legende ſcheint die Veranlaſſung ſeines Uebertritts zu berichten. Sâkyamuni trat, wie Burnouf, Introd. à l'hist. du Buddhisme, S. 154, mit Recht hervorgehoben, nur als einfacher Aſcet auf (Burnouf, S. 642: Çâkya est un simple ascète), und es würde damit, ſowie mit dem Bekenntniß der Königin, in vollſtändiger Uebereinſtimmung ſtehen, wenn ſie ihn, wie in der

griechiſchen Ueberſetzung, „ihren Aſceten“ nannte, ſomit alſo ſelbſt noch in einem der arabiſchen Manuſcripte die Identität des hier vorkommenden Weiſen mit Buddha hervortrat. In Silv. de Sacy's Texte wird der Weiſe Kibariûn genannt (كباريون Silv. de Sacy, Text, S. 248); bei Johann von Capua heißt er Kynaron, wo das n ſtatt des b ſich durch die ſo häufige Verwechſelung von arabiſch ن n mit ب b erklärt. Dieſe Benennung erinnert an das ſanskritiſche kevalin, welches einen in Contemplation verſenkten Aſceten bedeutet und bei den Dſchainas, den Nachfolgern der Buddhiſten in Indien, einen Arhant bezeichnet (Böhtlingk-Roth, Sanskrit-Wörterbuch, u. d. W.), eine Art Heilige, welche bekanntlich auch in der buddhiſtiſchen Hierarchie eine der bedeutendſten Stellungen einnehmen, ſ. Köppen, Religion des Buddha, S. 405 fg. Den Zuſtand oder die Thätigkeit eines kevalin drückt das, wie mir ſcheint, mit Unrecht von kevala abgeleitete Abſtract kaivalya, „vollſtändige Abſtraction, Contemplation“ aus (ſ. Böhtlingk-Roth, a. a. O., u. d. W.); dieſes mit ayana, „gehend, Gang, Weg“ zuſammengeſetzt, würde, ganz nach Analogie von purushâyaṇa, „zum Purusha (Geiſt) ſtrebend“, Praçnopan., 6, 5, bei Böhtlingk-Roth, u. d. W. ayana, bedeuten: „nach dem Zuſtand eines kevalin ſtrebend“, oder noch eher „den Weg der tiefſten Abſtraction habend“, d. h. „in der tiefſten Abſtraction wandelnd“. Daß kaivalyâyana mit dem ſo gewöhnlichen, insbeſondere im perſiſchen Sprachgebiet — wo das Zend gar kein l kannte — gar nicht auffallenden Uebergange von l in r ſich zu arabiſch kibariun endlich verändern konnte, bedarf, bei den großen Veränderungen, welche fremde Wörter gerade im Arabiſchen erlitten haben, keiner weitern Ausführung. Es wäre alsdann kein Eigenname, ſondern ein Appellativ und würde ebenfalls als eine Bezeichnung des Buddha ſelbſt — und zwar als eine zur Zeit der Bekehrung des Praſenadſchit, wo Buddha noch als einfacher Aſcet waltete, ſehr paſſende — zu betrachten ſein. Doch wir haben — bei den übrigen Uebereinſtimmungen — auf keinen Fall nöthig, auf dieſe Wahrſcheinlichkeit: daß in dem ſanskritiſchen Original noch Buddha ſelbſt als der Befragte hervorgetreten ſei, ein bedeutendes Gewicht zu legen.

Derjenige, der die Legende von der Bekehrung des Praſenadſchit im übrigen ſo zu ſeinem Zwecke umänderte, wie ſie uns in der arabiſchen Bearbeitung — nach Analogie des übrigen Inhalts des Kalilah und Dimnah, gewiß ohne weſentliche Abweichung vom ſanskritiſchen Original — vorliegt, konnte ſich vielleicht auch ermächtigt, ja — in Rückſicht auf die Aenderungen, welche er ſich erlaubt hatte — ſogar für verpflichtet halten, an die Stelle des Buddha einen andern Namen zu ſetzen. Dieſer war dann vielleicht ebenfalls Kaivalyâyana oder Kaivalâyana, jedoch als Eigenname mit der Endung, welche gerade in buddhiſtiſchen Namen häufig vorkommt (vgl. Maudgalyâyana u. a.). Verwandt würde der Eigenname Kaivalaya ſein, welchen Böhtlingk-Roth, a. a. O., u. d. W., in Kaivaleya ändern wollen. Auf jeden Fall trägt der Name ſanskritiſches Gepräge und entſcheidet alſo ebenfalls wenigſtens für Abſtammung des Kapitels aus dem ſanskritiſchen Original. Einen ähnlichen und noch ſchlagendern Beweis dieſer Art gewährt auch der Name des von den Brahmanen verlangten Sohnes des Königs, جويبر Dchavîr (Silv. de Sacy, Text, S. 248), welcher deutlich ebenfalls ein indiſches Gepräge trägt und wahrſcheinlich Dschayavîra iſt.

Unzweifelhaft und viel bedeutender iſt die andere Veränderung der Legende. Während es ſich in dieſer nur um ein paar Opferthiere handelt, ſteht in der Darſtellung, wie ſie in der arabiſchen Bearbeitung vorliegt, das Leben der geliebteſten Königin, des geliebteſten Sohnes, Neffen, Veziers, Freundes, ſelbſt des Kibariun (ähnlich, wie in buddhiſtiſchen Legenden Devadatta den Buddha ermorden laſſen will, Köppen, a. a. O., S. 110; Kibariun fehlt jedoch, gewiß mit Unrecht, in der griechiſchen Ueberſetzung unter denen, deren Leben gefordert wird) und anderes Wichtige, mit einem Worte, des Königs ganze Herrſchaft auf dem Spiele. Dieſer Blutdurſt muß natürlich ſtärker motivirt werden; dies geſchieht dadurch, daß angegeben wird, der König habe 12000 Brahmanen umbringen laſſen (Wolff, II, 56; Knatchbull, 315); zugleich wird angedeutet, daß dieſes durch Einfluß des Kibariun geſchehen ſei (Wolff, II, 57; Knatchbull, 316; doch fehlt dieſe Stelle in

Johann's von Capua und der griechiſchen Ueberſetzung, und da ſie gar nicht zu dem milden Charakter des Buddha paßt, ſtand ſie wahrſcheinlich nicht im ſanskritiſchen Original). Dieſe Darſtellung des Religionskampfes zwiſchen den Buddhiſten und Brahmanen ruht augenſcheinlich auf den großen Dimenſionen, welche er in einem erſt lange Zeit nach Buddha's perſönlichem Wirken eingetretenen Stadium annahm. Die Sage aber hat ſchon früh dieſe auch in Buddha's eigene Zeit zu verſetzen angefangen. Hier iſt keine Rede mehr von dem im Verhältniß dazu naiven Kampfe für die Opferemolumente und die Almoſenſpenden, welche die Brahmanen durch die Buddhiſten zu verlieren fürchteten, und welchen die alten Legenden, weſentlich in demſelben Charakter wie die eben mitgetheilte und gewiß der Wahrheit getreu, ſchildern (vgl. z. B. Köppen, S. 107); hier handelt es ſich um die Machtſtellung der Brahmanen und es iſt nach vielen Andeutungen kaum zweifelhaft, daß Vorgänge, wie die hier geſchilderten — zwar wol nicht in dieſer echt buddhiſtiſchen arithmetiſchen Uebertreibung — ſeit der Buddhismus unter Aſoka angefangen hatte, eine dominirende Stellung einzunehmen, an den indiſchen Höfen nicht ſelten vorkamen (vgl. die ſivaitiſche Legende über die Bekehrung eines buddhiſtiſchen Königs, gewiſſermaßen das Widerſpiel der unſerigen, indem hier Königin und Miniſter heimlich brahmaniſch geſinnt ſind und nach des Königs Bekehrung 8000 buddhiſtiſche Prieſter umkommen; vgl. oben §. 212, S. 512, aus W. Taylor, Orient. hist. manuscripts, I, 111 fg.). Der König iſt dargeſtellt als einer, der ſchon durch Einfluß oder als Bekenner des Buddhismus eine große Verfolgung gegen die Brahmanen hatte ergehen laſſen, nun aber, durch Träume erſchreckt, ſeine Zuflucht wieder zu ihnen nimmt; dieſe wollen dieſe Gelegenheit benutzen, durch Ausrottung der Stützen des Buddhismus den König zu iſoliren und ihre Macht durch Vernichtung deſſelben zu befeſtigen. Der Verſuch mislingt jedoch. Während in der alten Legende bei der unbedeutenden Forderung der Brahmanen natürlich von keiner Strafe die Rede ſein konnte, ſteht es hier anders; die Brahmanen werden zum Tode verurtheilt.

Daß dies wesentlich auch der Inhalt des sanskritischen Originals gewesen sein muß, daß diese Veränderungen der diesem Theile der Erzählung zu Grunde liegenden Legende weder von Persern noch Arabern vorgenommen sein konnten, wird gewiß kaum dem geringsten Zweifel unterworfen werden können. Welche Rolle spielen aber da die Brahmanen? Unzweifelhaft eine so gehässige und erniedrigende, daß wir mit Entschiedenheit behaupten dürfen, daß der Verfasser von dieser Erzählung keiner der brahmanischen Sekten angehören konnte. Wir dürfen vielmehr keinen Augenblick bezweifeln, daß er ein Buddhist war. Ebenso unanzweifelbar ist aber auch, daß, wer diesen Abschnitt abfaßte, auch der Verfasser von allen übrigen ist, welche in dem sanskritischen Werke vereinigt waren, das Barzûyeh in das Pehlewi übersetzt hat. Denn in dessen Ausflüssen tritt ihre Zusammengehörigkeit noch mit voller Entschiedenheit hervor. Daraus folgt aber alsdann, daß das ganze Pantschatantra nebst Zubehör ursprünglich von einem Buddhisten abgefaßt ist. Dieses Resultat hat für uns nichts Ueberraschendes mehr, nachdem es erwiesen ist, daß die Sammlung von Erzählungen, welche den Titel Vetâlapancavinçati führt, ebenfalls ursprünglich buddhistisch war; daß dasselbe höchst wahrscheinlich mit dem sanskritischen Original des Sindabadkreises der Fall war (Bulletin der St.-Petersburger Akademie der Wissenschaften, hist.-philolog. Kl., 1857, 4/16. Sept. = Mél. asiat., III, 188 fg.) und gleiche Entstehung sehr bald von der vierten Sammlung von Erzählungen, der Sinhâsana-dvâtrinçat, nachgewiesen werden wird (vgl. Schiefner, ebend., 1857, S. 65). Bestätigt wird es auch durch die große Menge Fabeln und Erzählungen, welche, wie im Laufe dieser Untersuchungen nachgewiesen ist, aus buddhistischen Quellen stammen. Es folgt aber ferner daraus, daß noch zur Zeit, wo das Grundwerk ins Pehlewi übersetzt wurde, der Charakter desselben buddhistisch war, und auch dieses hat so wenig Auffallendes, daß man sich eher über das Gegentheil wundern würde; denn zu dieser Zeit war der Buddhismus noch mächtig und angesehen in Indien. Bestätigt wird dieser Schluß durch die arabische Bearbeitung — abgesehen von dem eben besprochenen

Kapitel — zwar nicht, da hier alles, was indiſche Religionen verrathen könnte, geändert iſt, aber ebenſo wenig ſpricht ſie dagegen; abgeſehen von Zuſätzen oder Aenderungen, welche überhaupt nichtindiſchen Charakter verrathen, iſt nichts in ihr, welches nicht in einem buddhiſtiſchen Werke hätte ſtehen können. Ganz anders dagegen iſt es mit den ſanskritiſchen Texten des Pantſchatantra. Dieſe ſind in den zwölf Jahrhunderten, welche der Ueberſetzung ins Pehlewi gefolgt ſind, wie wir aus den deutlichen Spuren der vielfachen Recenſionen, die ſie erfahren haben, erkennen, überaus viel geleſen und verändert, ſeit Verdrängung und Vernichtung des Buddhismus in Indien, natürlich einzig durch Anhänger des Brahmathums. Dieſe haben zwar nicht jede Spur der urſprünglich buddhiſtiſchen Abfaſſung — wol aber jede zu verrätheriſche — verwiſcht oder verändert und unſer Kapitel, weniger wol, weil es zu ſchwer war, ſeinen buddhiſtiſchen Charakter zu verdecken oder umzugeſtalten, als wegen der gehäſſigen, feindſeligen und demüthigenden Behandlung der Brahmanen in demſelben vollſtändig vernichtet, gerade wie ſie es mit andern buddhiſtiſchen Werken gethan haben (ſ. Wilſon, Sanscrit dictionary, 1. Ausg., S. XV), und wahrſcheinlich auch mit dem ſanskritiſchen Original des Sindabadkreiſes, vielleicht weil darin einer der hervorſtechendſten buddhiſtiſchen Heiligen, Nâgaſena, verherrlicht war (ſ. Bulletin der St.-Petersburger Akademie, a. a. O.).

Den zweiten Theil dieſes Kapitels bildet folgender Inhalt: Der König wird durch eine Kleinigkeit gegen ſeine ſonſt ſo geliebte Frau aufs höchſte erbittert und befiehlt ihren Tod. Der kluge Vezier vollzieht aber den Befehl nicht, ſondern verſteckt ſie. Wie er vorausgeſehen hat, fühlt der König bald Reue, und nach vorausgegangenen Warnungen und Lehren, welche echt buddhiſtiſchen Charakter tragen (z. B. die Zählung von verwandten oder für verwandt genommenen Begriffen, vgl. Schiefner, Mél. asiat., II, 356), führt er ſie ihm wieder zu. Die Naht, durch welche beide Theile verbunden ſind, iſt, daß die Kleinigkeit, durch welche der König ſo aufgebracht wird, in der Belohnung, welche er ihr für den im erſten Theile gegebenen guten Rath ſchenkt, ihre Ver-

anlaſſung findet und zugleich die Erfüllung des achten Traums bildet. Sonſt iſt dieſer zweite Theil eine Geſchichte für ſich, die augenſcheinlich nur an die alte, im erſten Theile umgewandelte Legende angeheftet iſt. Die Kleinigkeit, durch welche der König ſo aufgebracht wird, iſt ſo naiv alterthümlich und im Charakter der buddhiſtiſchen Legenden, daß ich, obgleich ich ſie nicht erweiſen kann, doch die Vermuthung nicht zu unterdrücken vermag, daß auch dieſer Theil aus einer alten Legende umgearbeitet iſt. Der König ſtellt ihr nämlich frei, zur Belohnung entweder eine Krone oder ein ſchönes Kleid zu wählen; das, was ſie nicht wähle, ſollte eine ſeiner andern Frauen erhalten. Die Königin wählt die Krone und die Nebengemahlin erhält das Kleid. Nun war es Sitte, daß die Gemahlin, bei welcher der König den Abend zubringen wollte, ihm ein Gericht Reis vorſetzte (wo der Reis entſchieden auf indiſche Abfaſſung deutet). Dies geſchah bei der Königin, welche die erhaltene Krone trug; da erſchien die Nebenfrau in dem Gewande, welches ſie erhalten hatte; der König war darüber erſtaunt und ſagte zu jener: „es wäre thöricht von ihr geweſen, die Krone zu wählen und jener das Kleid zu laſſen". Ueber dieſe Worte wurde ſie ſo eiferſüchtig und wüthend, daß ſie dem König die Schüſſel mit Reis über den Kopf ſchüttete, ſodaß ihm der Reis „über das Geſicht floß" (vgl. im Pantſchatantra die neunte Erzählung des fünften Buchs).

Daß auch dieſer Theil aus dem ſanskritiſchen Original ſtammt, was nach allen vorhergegangenen Unterſuchungen ſchon an und für ſich wol niemand bezweifeln wird, folgt mit Entſchiedenheit daraus, daß gerade in ihm die ſchon angeführte, auf Pantſchatantra, I, Str. 457 ſich beziehende Stelle vorkommt. Wenn die gerade in ihm erſcheinende Einſchiebung, „die Fruchtkammer der Tauben", auch im ſanskritiſchen Original des Sindabad ſtand, ſo würde auch dies für den ſanskritiſchen Urſprung dieſes Theils noch geltend gemacht werden können, vgl. jedoch §. 227, 1.

Das Verſtecken von Perſonen, welche ein indiſcher oder irgendein Despot überhaupt ohne genügenden Grund zum Tode verurtheilt hat, mag oft genug in Wirklichkeit vorgekommen ſein und

vorkommen, ſodaß es für den Bearbeiter dieſes Theils keines literariſchen Vorbilds dazu bedurfte. Doch mögen deren ſchon viel exiſtirt haben. In Bezug auf eine Königin kenne ich zwar kein Analogon in der indiſchen Literatur, wol aber iſt die Geſchichte des Miniſters Vararutſchi, der von Sakatâla hingerichtet werden ſoll, aber verſteckt wird und ſpäter zur Freude des Königs wieder erſcheint, weſentlich gleich; Somadeva, Kathâ Sarit Sâgara, V, 28 fg., Brockhaus' Ueberſetzung S. 13; vgl. Sinhâsana-dvâtrinçat, erſte Erzählung.

Bezüglich der Differenzen der Darſtellung in den mir zugänglichen Ausflüſſen der arabiſchen Ueberſetzung iſt, wie gewöhnlich, Johann von Capua voller als die übrigen, insbeſondere von m., 2, a., 3 v. u. an; und da ihm in dieſen Zuſätzen bald das Anvár-i-Suhailí beiſtimmt, bald die griechiſche Ueberſetzung, ſo ſieht man daraus, was ſich übrigens nach allem Bisherigen ſchon von ſelbſt annehmen ließ, daß ſie nicht willkürlich von ihm hinzugefügt ſind, ſondern aus einem beſſern, auf jeden Fall vollern, arabiſchen Manuſcript ſtammen; ſo iſt z. B. Johann von Capua, l., 6, b., 5 v. u. = Anvár-i-Suhailí, 580, 9 v. u.; — m., 2, a., 12 = Symeon Seth, 84, 7; — m., 2, b., 1—6 = Symeon Seth, 84, 20—27 (aber von dieſem wol nicht richtig verſtanden); — m., 2, b., 10—13 = Anvár-i-Suhailí, 590, 21—24 und Symeon Seth, 84, 5 v. u. bis 85, 2; — m., 2, b., 13 = Symeon Seth, 85, 3; — m., 2, b., 21 fg. = Symeon Seth, 85, 8, dann die oben bemerkte, aus dem Sanskrit entſchieden ſtammende Stelle, m., 2, b., 2, 29. 30 = Symeon Seth, 85, 17. 18; — m., 3, a., 2 bis 5 = Symeon Seth, 85, 8 bis 3 v. u.; — m., 3, a., 12 v. u. fg. vgl. mit Anvár-i-Suhailí, 591 fg. Dagegen hat Johann von Capua, oder vielmehr der hebräiſche Ueberſetzer, die Zahl von 16000 Frauen (Wolff, II, 78; Knatchbull, 333), welche ich für entſchieden indiſch halte — denn in buddhiſtiſchen Zahlenangaben iſt auffallend vorwaltend die Grundzahl acht —, wol im Intereſſe des Anſtands, willkürlich auf 100 reducirt (Symeon Seth hat 10000).

§. 226. Die Erzählung dieſes Kapitels bildet, wie ſchon Keller, Li Romans des Sept Sages, CXCVII, bemerkt hat, die Grundlage der in den Sieben weiſen Meiſtern erſcheinenden Erzählung: „der Kaiſer geblendet"; Hist. Sept. Sap., 22; Hystori von den syben (Augsburg 1473 und 1478), Bl. 16; holländiſche Ueberſetzung (Goude), D., 4; Keller, Romans des Sept Sages, V. 3274; Dyocletian, V. 2841; Gesta Romanorum, II, 189; als ruſſiſches Volksmärchen bei Vogl, Die älteſten Volksmärchen der Ruſſen (Wien 1841), S. 45—54; vgl. auch Keller, Romans, CXXII; Dyocletian, Einleitung, 56; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 149; Dunlop, überſ. von Liebrecht, 68. Da dieſe Erzählung in keiner der orientaliſchen Recenſionen des Sindabadkreiſes erſcheint, ſondern nur in den occidentaliſchen, ſo iſt es nicht wahrſcheinlich, daß ſie ſich in dem indiſchen Original des Sindabadkreiſes befand; dagegen ſpricht der Umſtand, daß, wie wir ſogleich ſehen werden, eine der eingeſchobenen Erzählungen im Originale des Sindabadkreiſes geſtanden zu haben ſcheint, ſchwerlich

Der zweite Theil der Erzählung iſt in den Vierzig Vezieren nachgeahmt (Behrnauer, S. 140); in Tauſendundein Tag (Cabinet des fées, XVI, 166; Prenzlau, X, 305) iſt es ein Mädchen, die verſteckt gehalten wird, in den Vierzig Vezieren dagegen ein Knabe (gemäß der päderaſtiſchen Neigungen des Orients); ſelbſt wenn dieſe letztere die einzig richtige Form und von dem franzöſiſchen Ueberſetzer aus Anſtandsgefühl verändert wäre, ſo würde die Nachahmung dennoch unzweifelhaft ſein; vgl. Keller, Romans, CLXXI.

§. 227. In die Erzählung ſelbſt ſind zwei kleine Fabeln eingeſchoben:

1) „Die Fruchtkammer der Tauben", Wolff, II, 76; Knatchbull, 331; Symeon Seth, 83; Johann von Capua, m., 1; deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, V, II; ſpaniſche Ueberſetzung, XLIX, b.; Doni, 85; Anvár-i-Suhaili, 588; Cab. des fées, XVIII, 181.

Dieſe Erzählung findet ſich auch im Sindabadkreiſe, jedoch nur in dem orientaliſchen und auch hier nur im Sindibâd-nâmeh

(Asiatic Journal, XXXVI, 7), dem Sandabar, 46, und Syntipas, 126. Die erſte Faſſung weicht von der vorliegenden ſtark ab, die beiden letztern ſtimmen dagegen faſt ganz überein. Ich zweifle daher, daß die Erzählung aus dem indiſchen Original des Sindabadkreiſes hierher gelangte, glaube vielmehr, daß hier (wie §. 201, S. 482) das Kalilah und Dimnah die unmittelbare Quelle war; vgl. Keller, Romans, CLXXX; Dyocletian, Einleitung, 54; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 113, Note 2. Daran ſchließt ſich, aus der vielgeleſenen und ins Volk gedrungenen deutſchen Ueberſetzung ſtammend, Grimm, KM., Nr. 2, vgl. die Mittelformen III, 7.

2) Unmittelbar auf jene erſte folgt „der Affe und die Linſen", Wolff, II, 77; Knatchbull, 332; Symeon Seth, 83; Johann von Capua, m., 1, b.; deutſche Ueberſetzung (Ulm) 1483, V., II, b.; ſpaniſche Ueberſetzung, L., a.; Doni, 86. Im Anvár-i-Suhaili fehlt ſie als unbedeutend; natürlich auch in der türkiſchen Bearbeitung. Dem Gedanken nach ſchließt ſie ſich an Pantſchatantra, IV, 8, vgl. §. 191; der Ausführung nach erinnert ſie an Hitopadeſa, II, 5 (Max Müller, S. 80).

Beiläufig bemerke ich, daß in einer der größtentheils ganz vortrefflichen und ſicher aus dem indiſchen Original ſtammenden Stellen, welche ſich bei Johann von Capua finden und in Silv. de Sacy's Recenſion fehlen, unter den vieren, welche fürchten, was nicht zu fürchten iſt, die Fledermaus erſcheint (m., 2, b., 30; auch bei Symeon Seth, 85, 18), welche nicht bei Tage fliegt, weil ſie glaubt, daß ſie ſonſt ihrer Schönheit wegen gefangen und eingeſperrt werden würde. In Aesop. Fur. 124, Cor. 42 und S. 301; Robert, Fables inédites, II, 334 (der Grundlage der Reiſefabeln, vgl. Grimm, KM., Nr. 18 und III, 27) wird ein anderer Grund dafür angegeben.

§. 228. Im Anvár-i-Suhaili ſind zwei neue Erzählungen eingeſchoben:

1) König Salomon verſchmäht auf den Rath des Reihers die Unſterblichkeit, da er ſie allein genießen ſoll und alle Freunde und

Verwandte um ihn ſterben würden (Anvár-i-Suhaili, 562; Cabinet des fées, XVIII, 158). Sie ſtammt ſicherlich aus dem perſiſchen Tûtînâmeh, wie wir daraus ſchließen können, daß ſie ſich in deſſen türkiſcher Bearbeitung (Roſen, I, 197) wenig abweichend findet. Die Gründe erinnern an die, weshalb die Empfänger des Unſterblichkeitsapfels in der Sinhâsana-dvâtriṇçat (bengaliſche Ueberſetzung, S. 8) ihn immer weiter geben. Sollte ſie eine Umarbeitung von dieſer im islamitiſchen Sinne ſein, ähnlich, wie wir oben §. 166, S. 392, die Sage von Sivi auf Moſes übertragen ſahen?

2) „König von Yemen." Dieſer hat aus Unvorſichtigkeit auf der Jagd einen Menſchen, den er für ein Thier hielt, getödtet. Voll Reue wendet er ſich an einen Eremiten, der ihm drei Sprüche aufſchreibt, die er ſich vorleſen laſſen ſoll, wenn er im Begriff iſt, im Aerger unüberlegt zu handeln. Er liebt eine junge Sklavin ſo ſehr, daß die Königin eiferſüchtig wird und der Sklavin ein Gift an Kinn und Hals einreiben läßt, damit der König, wenn er ſie küßt, umkomme. Ein Sklave hat dies gehört; er will es dem König mittheilen; dieſer iſt aber ſo betrunken, daß die Mittheilung nichts helfen würde. Da entſchließt er ſich, das Gift ſelbſt abzuwiſchen. Indem er es aber thut, erwacht der König und will ihn aus Eiferſucht umbringen. Durch die Sprüche kommt er aber ſo weit zur Beſinnung, daß er die Sache erſt unterſucht (Anvár-i-Suhaili, 582; Cabinet des fées, XVIII, 174).

Der erſte Theil der Erzählung erinnert ganz und gar an Daçaratha's Jagdunglück, Râmâyana, II, 65, Gorreſio; vgl. auch die Erzählung aus den Adjaïbel Mouaser bei Cardonne, Mél. de litér. orient., I, 49. Der zweite Theil erinnert ebenſo ſehr an die That des Miniſters in der oben (§. 168) beſprochenen tamuliſchen Erzählung, daß wir ihn nicht davon trennen dürfen. Von Einfluß auf die Umwandlung waren die Märchen, in denen der Werth von Sprüchen veranſchaulicht wird (vgl. §. 127). Wie hier durch den Spruch die Beſtrafung eines Unſchuldigen verhütet wird, ſo finden wir in europäiſchen Märchen auf ziemlich ähnliche Weiſe den Mord des eigenen Sohnes verhütet. Da wir beide

Theile dieſer Erzählung im Indiſchen wieder finden, wird auch wol das Ganze daher ſtammen.

Die ganze Darſtellung dieſes Kapitels im Anvár-i-Suhaili findet ſich wenig verändert in Tauſendundein Tag, IV, 274—306.

---

§. 229. Das 15. Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion (Wolff, II, 86; Knatchbull, 339) folgt bei Symeon Seth erſt ſechs Stellen weiter, als das vorige bei ihm, und iſt deſſen 13. Abſchnitt (S. 106); bei Johann von Capua folgt es, wie bei Silv de Sacy, unmittelbar hinter dem vorigen und iſt Kap. XI (m., 4); ebenſo in der deutſchen Ueberſetzung, Ulm 1483 (V., VIII), und in der ſpaniſchen (LI, 6); Doni, 91; Raimond de Beziérs, Kap. XII (Not. et Extr., X, 2, 16). In Nasr-Allah's Ueberſetzung folgt es hinter Silv. de Sacy's 13. Kapitel und iſt das 12. (Not. et Extr., X, 1, 124); dieſelbe Stellung hat es im Anvár-i-Suhaili und der türkiſchen Bearbeitung, wo es das 10. iſt (Anvár-i-Suhaili, 514; Cabinet des fées, XVIII, 118).

In dieſer Erzählung ſind die Züge ſo indiſch, ſo ſpeciell buddhiſtiſch, daß mir für meine Perſon nicht der geringſte Zweifel bleibt, daß uns hier eine ganz buddhiſtiſche Geſchichte vorliegt. Daß die Löwin aufhört, Fleiſch zu eſſen und nur von Früchten lebt (vgl. oben Kap. 13) und, als ſie von der Taube hört, daß dieſe nun den daran gewöhnten Thieren fehlen, nur Gras ißt, konnte nur in Indien erſonnen werden und urſprünglich wol nur von Buddhiſten. Die Erinnerung an den Schmerz der Aeltern der von ihr getödteten Thiere ſtimmt ganz mit der Art, wie Buddha die kinderfreſſende Harini bekehrt: er verſteckt einen ihrer 500 Söhne, und als ſie über deſſen Verluſt jammert, ſpricht er ebenſo zu ihr, wie hier der Schakal zu der Löwin: „Du biſt ſo betrübt, daß du von deinen 500 Söhnen nur einen vermiſſeſt; was glaubſt du nun, daß die leiden müſſen denen du das einzige Kind tödteſt und frißſt?" (Schiefner in den Mém. de l'académie de St.-Petersbourg par divers savants, VI, 297, und Hiouen-Thſang, Mémoires sur les contrées occidentales etc., trad. de

Stan. Julien, I, 120, Note.) Da wir nun in §. 225 unzweifelhaft den buddhiſtiſchen Urſprung des Pantſchatantra feſtgeſtellt zu haben glauben, ſo dürfen wir in dieſem Kapitel wol auch noch entſchieden einen ſtarken Widerſchein dieſer buddhiſtiſchen Conception erkennen.

An dieſes Kapitel ſchließt ſich die Fabel des Syntipas, XI, in Aesop. Fur. 332, Cor. 373; ſtatt des Jägers iſt ein Stier, ſtatt des Fuchſes ein Eber eingetreten; dieſer ſagt: „ὦ πόσοι ἄρα τυγχάνουσιν ἄνθρωποι θρηνοῦντες ὧν τὰ τέκνα ὑμεῖς ἐκτείνατε.“

Im Anvâr-i-Suhaili iſt die Erzählung ſtark geändert. Ein Löwe (ſtatt der Löwin) hat einen Luchs zum Diener; dieſer iſt über des Herrn Blutgier entſetzt; einſt ſieht er, wie eine Maus, trotz des Bittens des Baums, deſſen Wurzeln benagt; wie dieſe Maus zur Strafe von einer Schlange verſchlungen wird, dieſe von einem Stachelſchwein getödtet, dieſes von einem Fuchs, dieſer von einem Hund, der Hund von einem Leoparden, der von einem Jäger, der Jäger von einem Reiter, der Reiter durch einen Sturz mit dem Pferde. Dieſe Strafen der Ungerechtigkeit (vgl. oben §. 59) beſtimmen ihn, ſeinen Herrn zu verlaſſen. Dieſer tödtet, trotz der Bitten der Mutter, zwei Hirſchkälber; als er zu ſeiner Höhle zurückkehrt, findet er ſeine beiden Jungen ſo, wie im Arabiſchen. Von hier an fallen beide Darſtellungen im weſentlichen zuſammen; doch fehlt im Anvâr-i-Suhaili das Ende mit der Taube u. ſ. w., welches jedoch auch in der griechiſchen Ueberſetzung mangelt, alſo in dem benutzten arabiſchen Manuſcript ſich nicht fand. Es ſind im Anvâr-i-Suhaili zwei Erzählungen eingeſchoben:

1) „Der Ungerechte und der Derwiſch“ (Anvâr-i-Suhaili, 523; Cabinet des fées, XVIII, 126). Mehr ein Wortwitz als eine Erzählung. Ein Despot treibt Holzhandel nach Despotenart; er beſtimmt den Einkaufs- und Verkaufspreis nach ſeinem Nutzen. Ein Derwiſch macht ihm vergebens Vorſtellungen darüber. In einer Nacht brennt ſein ganzes Magazin ab. Am folgenden Tage ſieht ihn der Derwiſch wieder. Der Despot weiß nicht, woher der Brand entſtanden; der Derwiſch antwortet: „Von dem Rauche aus dem Herzen der Armen und dem Herzbrande der Gedrückten.“

2) „Affe und Eber" (Anvár-i-Suhaili, 527; Cabinet des fées, XVIII, 130); schon oben §. 173 besprochen.

---

§. 230. Das 16. Kapitel der Silv. de Sacy'schen Recension folgt bei Symeon Seth hinter einem zwischenstehenden, in der arabischen Ausgabe fehlenden, als 15. und letzter Abschnitt (S. 111), bei Johann von Capua folgt es hinter dem vorigen als Kap. XII (m., 5); ebenso in der deutschen Uebersetzung, Ulm 1483 (X., II), und in der spanischen (LII, a.); Doni, 92; auch bei Raimond de Beziérs nimmt es dieselbe Stellung ein als Kap. XIV (Not. et Extr., X, 2, 16); ebenso bei Nasr-Allah, wo es Kap. XIII (a. a. O., X, 1, 24), und im Anvár-i-Suhaili und der türkischen Bearbeitung, wo es Kap. XI (Anvár-i-Suhaili, 531; Cabinet des fées, XVIII, 135).

Dieses Kapitel macht auf mich absolut nicht den Eindruck indischer Abstammung; wäre es dennoch dem Sanskrit entlehnt, so müßte schon einer der ältesten nichtindischen Abschreiber es überaus stark geändert haben; denn auch die einzelnen nichtindischen Züge, wie das Lernen von Hebräisch (in der griechischen Uebersetzung), das Essen von Datteln, kommen in allen mir zugänglichen Ausflüssen der arabischen Uebersetzung gleichmäßig vor; ich kann daher die Vermuthung nicht unterdrücken, daß dies Kapitel nicht aus dem Indischen stammt, sondern ein fremder Zusatz ist. Dafür spricht vielleicht auch einigermaßen, daß es in der griechischen Uebersetzung, welche in ihrer Ordnung höchst wahrscheinlich nicht willkürlich verfuhr, sondern ihrem Originaltext folgte, die letzte Stelle, hinter unzweifelhaft (vgl. §. 235 fg.) zugesetzten Abschnitten einnimmt.

Die eingeschobene Fabel, welche den gespreizten Gang des Raben daraus ableitet, daß er das Rebhuhn habe nachahmen wollen und darüber seine ursprünglich schöne Bewegung eingebüßt habe — Wolff, II, 95; Knatchbull, 345; Symeon Seth, 111; Johann von Capua, m., 5, b., deutsche Uebersetzung, Ulm 1483, X., III, b.; spanische Uebersetzung, LII, b.; Doni, 93; Anvár-i-Suhaili, 546; Cabinet des fées, XVIII, 146 — erinnert an

occidentaliſche Fabeln, wo Thiere ſich unter andere eindrängen wollen, z. B. Krähe Aesop. Fur. 253, Cor. 101; Fur. 217, Cor. 188; Fur. 78; Fur. 125, Cor. 109; Phaedr., I, 3 u. a., vgl. Edéléſtand du Méril, Poésies inédites, 177. 186; Robert, Fables inédites, I, 247. Auf jeden Fall nähert ſie ſich dieſen mehr als der buddhiſtiſchen Legende von der Eule, welche des Buddha ſchönen Gang bewundert (Spence Hardy, Manual of Buddhism, S. 375); dieſe möchten vielleicht die vergleichen, welche auch für dieſes Kapitel indiſche Abſtammung behaupten wollen.

Im Anvár-i-Suhaili iſt dieſes kurze Kapitel ſehr erweitert und hat drei Einſchiebungen erhalten:

1) Der Kranich will wie ein Falke jagen, ſinkt dadurch in den Koth und wird gefangen (Anvár-i-Suhaili, 537; Cabinet des fées, 137). Es iſt dies augenſcheinlich eine Nachahmung von Aesop. Fur. 3, Cor. 203, „Adler und Krähe", vgl. Robert. Fables inédites, I, 147.

2) Der Mann mit zwei Frauen, der alten und der jungen Anvár-i-Suhaili, 358; Cabinet des fées, XVIII, 139. Die bekannte äſopiſche Fabel Fur. 199, Cor. 162; Robert, Fables inédites, I, 73. 74; Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 71.

3) „Der Fiſcher und Vogelſteller, die Gelehrten und der Sultan." Ein Fiſcher und Vogelſteller mußten einſt ſich zankende Gelehrte durch das Geſchenk von zwei Vögeln zur Ruhe bringen. Dafür lernt er den Gegenſtand ihres Streits, das Wort „Hermaphrodit" kennen. Als er nun einſt dem Sultan einen wunderſchönen Fiſch bringt, befiehlt dieſer, ihm 1000 Goldſtücke zu geben. Auf den Rath des Veziers möchte er dieſe übermäßige Freigebigkeit rückgängig machen; „er ſolle fragen, ob der Fiſch ein Männchen ſei, und wenn der Fiſcher dies bejahe, ſolle er ſagen, dann möge der Fiſcher erſt das Weibchen bringen und dann ſein Geſchenk erhalten". Der ſchlaue Fiſcher merkt aber die Abſicht der Frage und antwortet: „es ſei ein Hermaphrodit" (Anvár-i-Suhaili, 541; Cabinet des fées, XVIII, 142).

§. 231. Das ſanskritiſche Original des 17. Kapitels der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion iſt in die berliner Handſchrift des Pantſchatantra aufgenommen und ſchon oben §. 69—71 beſprochen. Es folgt in der griechiſchen Ueberſetzung und bei Johann von Capua, ſowie Raimond de Bezièrs hinter dem 13., bei Nasr-Allah, im Anvár-i-Suhailí und der türkiſchen Bearbeitung hinter dem 14. der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion (ſ. oben a. a. O.).

§. 232. Das 18. und letzte Kapitel der Silv. de Sacy'ſchen Recenſion (Wolff, II, 108; Knatchbull, 354) folgt auch bei Symeon Seth hinter dem vorigen als 12. Abſchnitt (S. 104), bei Johann von Capua an derſelben Stelle als Kap. XV (n., 5, b.), in der deutſchen Ueberſetzung (Ulm 1483) natürlich ebenſo, Y., VIII, nicht minder in der ſpaniſchen (LV, b.); Doni, S. 98; bei Raimond de Bezièrs gleichfalls in derſelben Stelle als Kap. XVII; ebenſo bei Nasr-Allah, wo es Kap. XVI (Not. et Extr., X, 1, 124), und im Anvár-i-Suhailí und in der türkiſchen Bearbeitung, wo es Kap. XIV (Anvár-i-Suhailí, 624; Cabinet des fées, XVIII, 205, und wol getreuer aus dem Türkiſchen bei Cardonne, Mél. de litérature orient., I, 287); nachgeahmt von Lafontaine, X, 16; vgl. Loiſeleur-Deslongchamps, Essai, 66, 5.

Das, wie ich annehmen zu dürfen glaubte, ſanskritiſche Original dieſes Kapitels findet ſich, obgleich mit ſtarken Abweichungen, auch in der berliner und den Wilſon'ſchen Handſchriften des Pantſchatantra; demgemäß iſt es ſchon §. 101—106 behandelt, wo man vgl.

Ueber die darin eingeſchachtelte Fabel von den ſchätzezeigenden Tauben ſ. §. 104 und insbeſondere §. 159.

Hier habe ich nur noch hinzuzufügen, daß im Anvár-i-Suhailí die Erzählung, insbeſondere im Anfang, ſtark verändert iſt und noch eine Erzählung eingeſchoben (S. 631). Dieſe fehlt, gleichwie die ebenerwähnte (ſ. §. 104), in der türkiſchen Bearbeitung bei Cardonne. Sollen wir danach vermuthen, daß ſie urſprünglich auch im Anvár-i-Suhailí fehlte und deshalb nicht in die tür-

kiſche Bearbeitung übergehen konnte, ſpäter aber dort hinzugefügt ſei? Kenner des Originals des Humayun-nameh werden darüber Auskunft zu geben vermögen.

Dieſe Erzählung iſt eine der vortrefflichſten im Anvár-i-Suhaili: das Schickſal bringt eine Summe Geldes ſtets zu ihrem ehrlichen Beſitzer zurück. „Ein Pächter wirft, da er von Fremden überraſcht wird, ſeinen Beutel mit Geld in einen Eimer; er geht, ohne ihn wieder herauszunehmen. Seine Frau gibt den Eimer, ohne den Beutel darin zu bemerken, einem vorübergehenden Metzger, um ihr etwas Waſſer zu holen. Der Metzger ſteckt den Beutel zu ſich. Um ihn ſicher zu verbergen, läßt er ihn von der Kuh, die er vor ſich hertreibt, verſchlingen, in der Abſicht, dieſe zu Hauſe zu ſchlachten. Vor ſeinem Dorfe begegnet ihm ſein Sohn und theilt ihm Nachrichten mit, die ihn nöthigen, nach der Stadt zurückzukehren und die Kuh dem Sohne zu übergeben. Dieſem begegnet der Pächter und kauft ihm die Kuh ab. Zu Hauſe ſucht er vergebens nach dem Gelde; nachdem er die Kuh geſchlachtet, findet er es in ihr. Von da an trägt er das Geld ſtets an ſeinem Leibe. Einſt aber badet er ſich, legt es währenddes ab und vergißt es nachher. Nun findet es ein Hirt und trägt es ſtets bei ſich; einſt ſieht er Reiter; dieſe hält er für Diebe, und verſteckt den Beutel in einer Grube; um dieſe Zeit kommt der eigentliche Eigenthümer; der Wind weht ſeinen Turban in die Grube; er ſteigt hinab und kommt ſo wieder zu dem Seinigen. Er verwendet nun zwei Drittheile davon. Einſt begegnet er aber dem Hirten und dieſer klagt ihm, daß er einen Beutel mit Gold in eine Grube geworfen und nicht wiedergefunden. Er glaubt nun, daß die von ihm gefundene Summe nicht die ſeinige geweſen ſei, und gibt das noch übrige Drittheil dem Hirten zurück. Dieſer höhlt nun einen Theil ſeines Stocks aus und verſteckt das Gold darin (vgl. Sancho Panſa als Richter in ſeiner Inſel). Dieſer fällt einſt ins Waſſer und ſchwimmt fort. Der Pächter findet ihn und nimmt ihn mit ſich; ſeine Frau kocht gerade; er zerbricht ihn zum Brennen; da kommt das Gold zum Vorſchein. Nach einigen Tagen klagt ihm der Hirt wieder ſeinen

Verluſt. Da fragt ihn der Pächter: «wieſo er zu dem Golde gekommen ſei, das er nun ſchon zweimal verloren habe?» Der Hirt ſagt die Wahrheit und der Pächter erkennt nun, daß das Gold ſeinen wahren Eigenthümer immer wieder aufgeſucht habe."

Sehr ähnlich iſt Gesta Romanorum, c. 109 (bei Swan, II, 95) und wol die einfachere ältere Form dieſer gewiß urſprünglich orientaliſchen und ganz im Charakter des islamitiſchen Orients gedichteten Erzählung. Hier iſt eine Variante der Geſchichte mit den Käſtchen (worüber man §. 166 vergleiche) eingeflochten; ſ. auch Val. Schmidt, Beitr. zur Geſchichte der roman. Poeſie, S. 100, und Swan, Gesta Romanorum, II, 425.

§. 233. Hiermit ſchließt die Silv. de Sacy'ſche Recenſion, ſowie die Ueberſetzung von Nasr-Allah, das Anvár-i-Suhailí und die türkiſche Bearbeitung. Die griechiſche Ueberſetzung dagegen hat noch einen Abſchnitt und die des Johann von Capua in Uebereinſtimmung mit ihrem hebräiſchen Original und Raimond de Bezièrs, noch zwei Kapitel.

§. 234. Der im vorigen Paragraphen erwähnte Abſchnitt der griechiſchen Ueberſetzung iſt ihr 14. (S. 108) und enthält eine Erzählung, „die Maus und ihre Miniſter". Dieſe findet ſich auch, und zwar viel ausführlicher und beſſer, in mehreren arabiſchen Manuſcripten (Silv. de Sacy, Mém. hist. vor ſeiner Ausgabe, S. 33. 34), ſie fehlt aber in der hebräiſchen (natürlich auch bei Johann von Capua), bei Raimond de Bezièrs, bei Nasr-Allah (und natürlich auch im Anvár-i-Suhailí und der türkiſchen Bearbeitung). Sie iſt alſo unzweifelhaft ein, wenn auch alter, ſchon vor dem 12. Jahrhundert hinzugekommener, doch nicht zu dem urſprünglichen Text der Ueberſetzung gehöriger Zuſatz einer arabiſchen Recenſion, der jedoch nicht in alle Handſchriften Eingang fand.

In dem erwähnten Mém. hist. findet ſich eine Analyſe dieſer Fabel, S. 61—63, nach zwei arabiſchen Handſchriften. Sie iſt dadurch intereſſant, daß, ſoviel mir bekannt, in ihr zuerſt der Rath gegeben wird, „der Katze eine Schelle anzuhängen". Ob dieſes Sprichwort daraus entſtanden oder älter und die Veran-

laſſung der Fabel iſt, kann ich nicht entſcheiden, doch vermuthe ich das erſtere; denn die Fabel iſt vielfach nachgeahmt und konnte dadurch große Verbreitung erhalten; vgl. Robert, Fables inédites, I, 99 fg. zu Lafontaine, II, 2; Robert iſt die Quelle unbekannt geblieben. Hiſtoriſch erſcheint das Sprichwort ſchon unter König Jakob III. von Schottland (1460—1488), vgl. Robert, a. a. O., I, S. XXXVIII.

§. 235. Die hebräiſche Ueberſetzung und nach ihr die lateiniſche von Johann von Capua (Silv. de Sacy, Mém. hist. vor ſeiner Ausgabe, S. 35) haben noch zwei Kapitel. Dieſe finden ſich auch in Raimond de Beziers' Bearbeitung, und da dieſer, neben einer von der hebräiſchen unabhängigen ſpaniſchen, auch die lateiniſche des Johann von Capua benutzte (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 2, 9 fg., und insbeſondere 20. 25. 29. 33. 38. 39), ſo könnte man auf den erſten Anblick geneigt ſein, anzunehmen, daß er dieſe beiden Kapitel aus der letztern kennen gelernt hat. Doch ſprechen einige, in den beiden folgenden Paragraphen zu erwähnende Differenzen mit Entſchiedenheit dafür, daß er beide auch in der ſpaniſchen gefunden haben muß.

Das erſte Kapitel findet ſich auch in einem von Silv. de Sacy benutzten arabiſchen Manuſcript, jedoch mit dem Zuſatze, daß es nicht zu dem Kalilah und Dimnah gehöre (Silv. de Sacy, Mém. hist., S. 59, 4). Es verſteht ſich demnach von ſelbſt, daß der hebräiſche Ueberſetzer es in ſeinem arabiſchen Manuſcript ebenfalls fand und es der Vollſtändigkeit wegen mit überſetzte. Da wir aber im Verlauf unſerer ganzen Unterſuchung keinen irgend erheblichen willkürlichen Zuſatz des hebräiſchen Ueberſetzers erkennen konnten, ſo würden wir ſchon danach berechtigt ſein, anzunehmen, daß auch das letzte Kapitel aus dem arabiſchen Manuſcript des hebräiſchen Ueberſetzers ſtamme. Wie ſich das vorige bisjetzt erſt in einem nachweiſen ließ, ſo würde dieſe Annahme ſelbſt dadurch nicht unſicherer werden, wenn ſich das letzte Kapitel in gar keinem arabiſchen Manuſcript fände. Doch läßt ſich dies keineswegs vorausſetzen, da die Manuſcripte des Kalilah und Dimnah erſt ſehr unzulänglich unterſucht ſind. Ja nach einer,

§. 237 zu erwähnenden Angabe ist es kaum zu bezweifeln, daß es sich in dem arabischen Manuscript fand, auf welchem mittelbar die spanische Uebersetzung beruhte, nach welcher Raimond de Bezièrs gearbeitet hat.

§. 236. Das erstere dieser hinzugefügten Kapitel ist bei Johann von Capua (n., VI, a.), sowie in der deutschen Uebersetzung, Ulm 1483 (Z., VI, b.), und der spanischen (LVI, b.) das 16. Kapitel, bei Raimond de Bezièrs das 18. (Silv. de Sacy, Not. et Extr., X, 2, 17). Bei Doni fehlt es sammt dem folgenden. Bei Johann von Capua hat es die Ueberschrift: „De avibus et est de sociis et proximis qui se invicem decipiunt" und enthält drei eingeschobene Erzählungen. Bei Raimond de Bezièrs dagegen ist die Ueberschrift (Not. et Extr., X, 2, 17): „De duabus avibus habentibus tibias longas et colla longa; et vocatur haec avis garca vulgariter et arabico holgos et de quadam ave quae arabice marzam (weiterhin nennt er ihn maziam) dicitur habens longum rostrum et dicitur vulgaliter moratico ..... Et hoc capitulum continet septem fabulas." Den Namen holgos hat zwar auch Johann von Capua (n., VI, a., 3 v. u.); er gibt ihn aber für hebräisch aus; statt marzam oder maziam hat Johann von Capua mosaz und mozan; das Wichtigste aber ist die Mittheilung der vulgären Namen, von denen Johann von Capua keine Spur hat und die augenscheinlich spanisch sind; es ist demnach keinem Zweifel zu unterwerfen, daß dieses Kapitel von Raimond de Bezièrs auch in der alten spanischen Uebersetzung gefunden war. Ob er die drei oder vier (je nachdem man die Rahmenerzählung bei den angegebenen sieben mitzählt oder nicht) eingeschobenen Erzählungen, welche er mehr als Johann von Capua hat, in der spanischen Uebersetzung fand oder selbst willkürlich hinzufügte, läßt sich, da weder Raimond noch die spanische Uebersetzung bisjetzt mir zugänglich sind, nicht entscheiden.

Die Erzählung lautet etwa folgendermaßen:

„Das Weibchen eines Vogels hat eine Freundin. Das Männchen will sich an einem andern Orte niederlassen; das Weib-

chen will dies der Freundin heimlich mittheilen. Unter dem Vorwande, ein Arzeneimittel zu suchen, durch welches ihre Jungen wachsen können, will sie sich entfernen. Das Männchen sagt, die Aerzte gäben Mittel an, die man nur auf gefährlichen Wegen erlangen könne, und erzählt als Beleg:

die erste Einschiebung vom Affen, der einen Drachenkopf sucht, um seinen Freund von der Krätze zu heilen, und dabei umkommt.

Das Weibchen läßt sich dadurch nicht zurückhalten, sondern geht zu ihrer Freundin und theilt ihr — trotz des Verbots des Männchens — mit, wohin sie ziehen. Diese weiß es nun einzurichten, daß das Männchen ihr auch gewogen wird und ihr erlaubt, mitzuziehen. Das Weibchen stellt sich an, als ob ihr dies unangenehm wäre. Das Männchen aber antwortet, sie könne ihnen vielleicht nützlich sein, und erzählt zum Beleg:

die zweite Einschiebung, wie eine Menge Katzen einen Wolf tödten, indem eine tapfere Katze ihm erst die Augen auskratzt (vgl. §. 147).

So ziehen die drei Vögel zusammen nach ihrem neuen Wohnorte. Lange Zeit leben sie vergnügt. Da wird aber die Nahrung spärlich, und die falsche Freundin faßt den Entschluß, das Pärchen aus dem Wege zu schaffen und zwar zuerst das Männchen mit Hülfe des Weibchens. Sie räth diesem, jenes zu tödten; sie wolle ihm ein anderes schaffen; sonst würde es ihm gehen wie der Maus. Dies ist:

die dritte Einschiebung. Ein Hausherr hat ein hundeähnliches Thier (murilegus, Maushund, für Katze) sich verschafft, um die Mäuse aus dem Hause zu schaffen. Diese wollen sich mit ihm verbinden, aber es bewahrt seinem Herrn seine Treue und erklärt dem Gesandten, welcher mit ihm unterhandelt, daß es ihm drei Tage Zeit gebe, das Haus zu verlassen. Da es sich in diesen drei Tagen — dem Versprechen gemäß — nicht um sie bekümmert, wird die Maus immer muthiger; sowie aber die drei Tage verstrichen, wird sie von ihm gefressen.

Das Weibchen tödtet ihr Männchen; als es aber von der

Freundin den verſprochenen andern Mann fordert, wird es von ihr einem Fuchs ausgeliefert."

Die Erzählung iſt, wie jeder erkennt, ebenſo ſchlecht erfunden als ausgeführt.

§. 237. Das 17. Kapitel der hebräiſchen und lateiniſchen Ueberſetzung (bei Johann von Capua auf dem letzten Blatte, Ulm 1483, A., VIII, ſpaniſche Ueberſetzung LIX, b.), entſpricht dem 19. bei Raimond de Beziérs. Bei Johann von Capua lautet die Ueberſchrift: „De homine qui praestat aliis consilium, sibi autem nullum potest praestare." Bei Raimond de Beziérs dagegen: „Nonum decimum capitulum erit de columba et vulpe et quadam ave dicta vulgariter Alcharam"; ein anderer Codex hat acharam, im Kapitel ſelbſt wird er nur als passer bezeichnet, in der hebräiſchen Ueberſetzung als צפור „Vogel" überhaupt (Silv. de Saey, Not. et Extr., X, 2, 17). Von dieſem Alcharam oder Acharam hat Johann von Capua keine Spur und wir können daraus folgern, daß der Name von Raimond de Beziérs aus der ſpaniſchen Ueberſetzung entlehnt iſt, ja der arabiſche Artikel al macht es höchſt wahrſcheinlich, daß er entweder irrthümlich als der vulgäre Name bezeichnet, oder eher irgendeine in die vulgäre Sprache übergegangene Entſtellung eines arabiſchen iſt. Darin liegt der oben (§. 235) angedeutete Beweis, daß auch dieſes Kapitel in einer arabiſchen Recenſion ſtand. Es enthält eine kurze Fabel:

„Der Fuchs weiß eine Taube, die auf einem Baume ſitzt, ſo in Schrecken zu ſetzen, daß ſie ihm, um ihr Leben zu retten, ihre Jungen herabwirft. Als der Fuchs weg iſt, kommt der Spatz zu ihr und ſagt: ſie hätte antworten ſollen, er ſolle ſein Möglichſtes thun und wenn er auf den Baum klettere, ſo würde ſie ſie auffreſſen und davonfliegen (die deutſche Ueberſetzung hat verbeſſert: „ſo würde ſie mit ihnen auf einen andern Baum fliegen"). Als der Fuchs wiederkommt, gibt ſie ihm dieſe Antwort. Der Fuchs erwidert: «Ich will deine Jungen ſchonen, wenn du mir ſagſt, wer dir dies gerathen». Sie ſagt: «der Sperling». Darauf geht der Fuchs zu dieſem und fragt ihn: «Wenn der Wind

dich trifft, wohin legst du dann deinen Kopf?» Der Spatz antwortet: «Unter die linke Seite». Darauf fragt der Fuchs: «Wenn er dich vorn trifft, wohin dann?» Der Sperling: «An mein Hintertheil». Der Fuchs: «Wenn er dich aber von allen Seiten trifft, wohin dann?» «Unter meine Flügel.» Darauf fragt der Fuchs: «Wieso er das könne? Er könne es nicht glauben; wenn er es aber könne, so habe er seinesgleichen noch nicht gesehen.» Der Sperling macht es ihm nun vor. Da packt ihn der Fuchs und sagt: «Du konntest der Taube rathen, aber nicht dir selbst», und frißt ihn auf."

Es ist dies augenscheinlich die Fabel im NF., wo der Fuchs den Hahn beredet, mit geschlossenen Augen zu singen und ihn so fängt, doch wird er hier später befreit; vgl. oben §. 118.

§. 238. Die arabische Bearbeitung hat einen Abschluß des Gesammtwerks (Wolff, II, 122; Knatchbull, 365), der in Wünschen und Lobeserhebungen für den König besteht. Ungefähr denselben hat auch die griechische Uebersetzung (S. 111). Verschieden ist zwar der im Anvár-i-Suhailí, doch scheint er durch einen in der persischen Grundlage vorgefundenen veranlaßt und ist dann mit der allgemeinen Umwandlung in Uebereinstimmung gebracht. Bei Johann von Capua dagegen findet sich keine Spur eines solchen, vielleicht nur infolge der angeschlossenen Zusätze, vor denen er natürlich weggelassen werden mußte; später mochte man denn vergessen haben, ihn hinter dem neuen Schluß nachzutragen.

Daß auch das sanskritische Grundwerk nicht ohne einen ähnlichen Abschluß war, ist höchst wahrscheinlich — auch durch die Schlüsse von Pantschatantra, I und III; ob er aber dem in den Ausflüssen der arabischen Uebersetzung entsprach, ist natürlich nicht zu entscheiden.

§. 239. Schließlich bemerke ich, daß ich aus den verschiedenen Anordnungen dieser in den Ausflüssen des Kalilah und Dimnah hinter den Resten des Pantschatantra erscheinenden Kapiteln die ursprüngliche Anordnung nicht zu erkennen vermag. Dennoch halte ich es für dienlich, hier eine Zusammenstellung zu geben, wie sie bei Symeon Seth, Johann von Capua (= der hebräi-

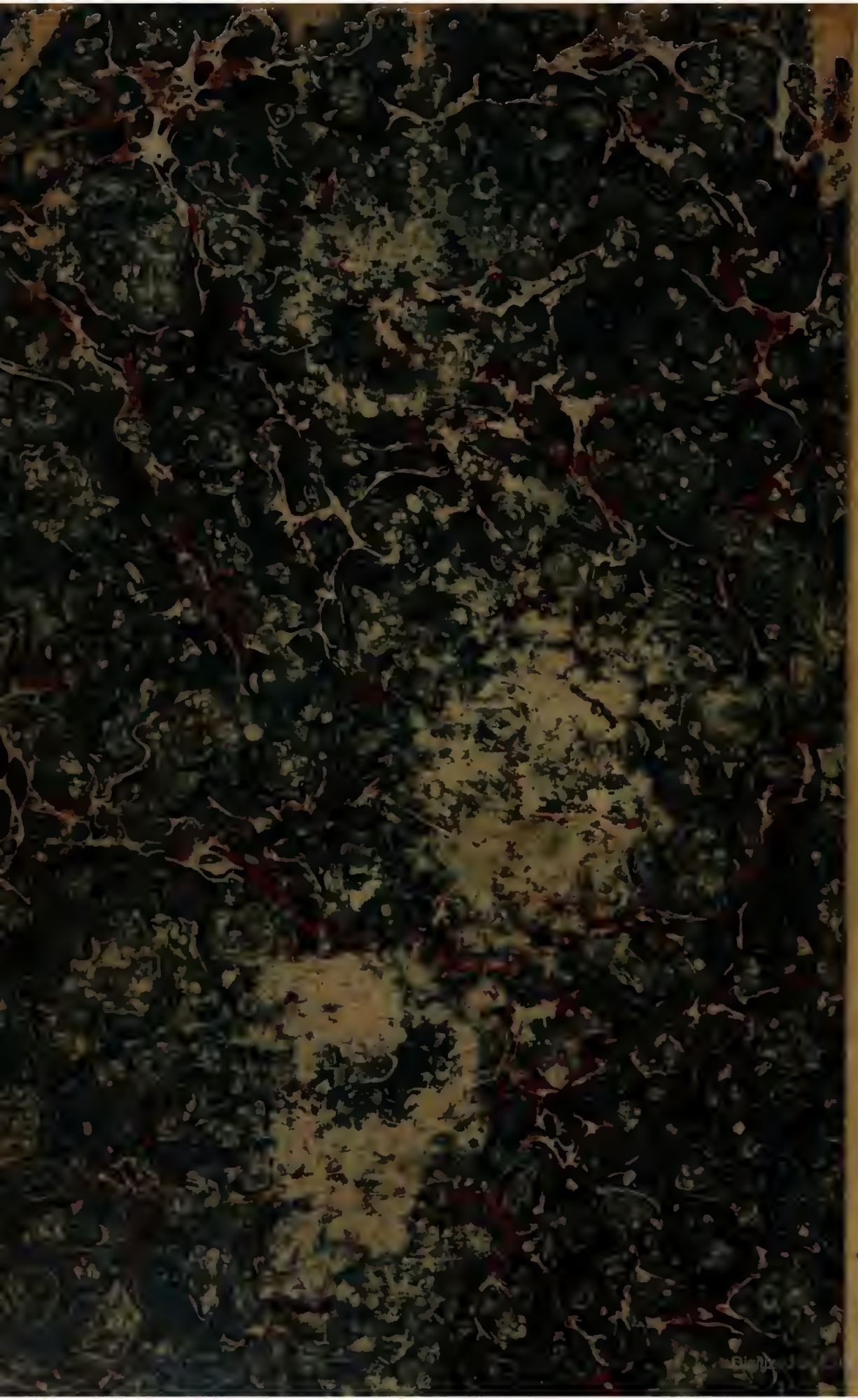
ſchen Ueberſetzung) und Nasr-Allah aufeinander folgen; bei Raimond de Beziérs folgen ſie ſich wie bei Johann von Capua. Die römiſche Ziffer bezeichnet die Kapitelzahl bei Silv. de Sacy, die danebenſtehende deutſche die der Ueberſetzungen:

Symeon Seth	Johann von Capua	Nasr-Allah
XIV (7)	XI (8)	XI (9)
XI (8)	XII (9)	XII (10)
XII (9)	XIV (10)	XIII (11)
XIII (10)	XV (11)	XV (12)
XVII (11)	XVI (12)	XVI (13)
XVIII (12)	XIII (13)	XIV (14)
XV (13)	XVII (14)	XVII (15)
(14)	XVIII (15)	XVIII (16)
XVI (15)	(16)	
	(17)	

Kapitel XVII und XVIII folgen in allen drei aufeinander und ſcheinen demnach ſchon urſprünglich nebeneinander geſtanden zu haben; dafür ſpricht auch vielleicht ihre ſpätere Aufnahme in das erſte Buch des Pantſchatantra. XI. XII. XIII. folgen in der griechiſchen und perſiſchen Ueberſetzung aufeinander; XI. XII. nur in der hebräiſchen; dieſe beiden ſtehen auch dicht hintereinander im Mahâbhârata (vgl. §. 219. 223); alle drei finden ſich in demſelben Buche des Mahâbhârata. XV und XVI folgen in allen aufeinander. Die ſchwankendſte Stellung nimmt XIV ein. Beachtenswerth iſt noch, daß, was im Silv. de Sacy'ſchen Text des Kalilah und Dimnah in Bezug auf das 5., 6., 7., 8. Kapitel ſtattfindet (daß ſie nämlich ſo miteinander verſchlungen ſind, daß die einleitende Frage des folgenden den Gedanken des frühern recapitulirt, wodurch die Ordnung fixirt iſt), in Johann's von Capua Ueberſetzung bis zu deren 11. Kapitel (incluſive) reicht. Die griechiſche Ueberſetzung hat etwas Aehnliches nur im Anfang ihres 6. Abſchnitts = Pantſchatantra, III. Wenn dieſe Verſchlingungen in Johann's von Capua Ueberſetzung alt ſind, ſo wäre dadurch auch ſeine Ordnung bis 11. geſchützt.

SBN643054

Biblioteca Nazionale NAPOLI

Digitized by Google

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.